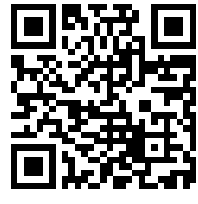
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



**A propos de ce livre**

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

**Consignes d'utilisation**

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

**À propos du service Google Recherche de Livres**

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

Cornell University Library

BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE
SAGE ENDOWMENT FUND
THE GIFT OF
Henry W. Sage
1891

117863 3/10/1898

117 818
115 818

Digitized by Google

CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 060 880 832

Digitized by Google

BL
3
R453

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. MAURICE VERNES

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, P. DECHARME, S. GUYARD, G. MASPERO
C. P. TIELE (de LEYDE), etc.

TOME CINQUIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1882

Digitized by Google

Digitized by Google

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUIÈME

Digitized by Google

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. MAURICE VERNES

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, P. DECHARME, S. GUYARD, G. MASPERO
C. P. TIELE (de LEYDE), etc.

*TROISIÈME ANNÉE*

TOME CINQUIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1882

Digitized by Google

A.117863

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

# LA MAGIE CHEZ LES FINNOIS[1]

(SECOND ARTICLE)

## II

### LES MAGICIENS FINNOIS DES TEMPS MODERNES.

Pour la période que nous avons à traiter maintenant, les sources nationales sont si abondantes que nous n'aurons plus besoin de recourir aux témoignages étrangers, et, comme les Finnois distinguent exactement ce qui leur est propre de ce qui appartient aux Finns de la péninsule scandinave, aux Lapons et même aux Esthoniens et aux autres membres de la famille ouralo-baltique, nous ne courons plus le risque de confondre des peuples congénères à la vérité, mais séparés depuis bien des siècles. Les plus anciens écrits en langue finnoise sont assez récents, et ne remontent guère au delà du milieu du XVI^e^ siècle; ceux mêmes qui contiennent des éléments païens, les chants mythiques et héroïques, ont manifestement été modifiés au temps du catholicisme, et comme il s'est ensuite écoulé deux

[1]) Le premier article contenant l'*Avant-propos* et I : *Les Magiciens finnois des temps anciens*, a paru dans cette Revue, 2^e^ année, tome III, n° 3, mai-juin, 1881, p. 273-309. Il a été aussi tiré à part, Paris, 1881, 37 p. in-8.



Digitized by Google

siècles avant que l'on ait commencé à les recueillir, dans les cent dernières années, ils ont pu recevoir d'autres interpolations; aussi, malgré leur caractère archaïque, avons-nous dû les classer dans les sources modernes, sans en excepter le plus ancien texte qui nous soit connu; c'est un exorcisme pour détourner la peste [1]; bien qu'il soit rempli d'idées superstitieuses, on n'y trouve pas trace de mythologie; le conjurateur ne sort pas des croyances catholiques; le *Jumala* qu'il invoque ne désigne plus la divinité suprême des païens; mais conformément à un usage déjà ancien, ce nom s'applique ici au Dieu des chrétiens comme le prouvent les mots *benedicite*, *domine*, et la supplication adressée dans le même poème à Jésus, au Saint-Esprit, à la Vierge Marie, à saint Jean, ainsi que l'allusion au Jourdain.

C'est dans une thèse de Maxenius [2] qu'ont été publiés les premiers spécimens des chants magiques de la Finlande, d'ailleurs édités très défectueusement et accompagnés d'explications qui ne sont pas toujours scientifiques. Heureusement qu'ils survivaient dans la mémoire du peuple, et le célèbre professeur à l'Université d'Abo, Henri-Gabriel Porthan, qui avait l'œil ouvert sur toutes les curieuses particularités du peuple finnois, attira l'attention de ses compatriotes sur ces chants, en leur consacrant le dernier paragraphe de sa *Dissertation sur la poésie finnoise* [3]. C'était donner un exemple qui trouva de nombreux imitateurs, naturellement d'abord parmi les disciples de l'éminent érudit. L'un deux, Lencqvist, dans sa *Thèse sur la Superstition théorique*

[1]) Pièce de vingt-quatre vers écrite sur une page blanche d'un registre du domaine royal de Korsholm, tenu en 1564 par le fogd ou receveur Jean Ingeson, aux archives du Sénat de Finlande, n° 4663, f° 42. — Ce texte mal orthographié, qui avait été signalé par M. J. R. Aspelin, a été publié par M. Yrjœ Koskinen et accompagné d'une transcription, dans *Historiallinen Arkisto toimittanut historiallinen Osakunta* (T. XLI de *Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia*), fasc. I^er^, Helsingfors, 1866, in-8, p. 93-95. Il n'a pas été reproduit dans le recueil de M. Lœnnrot.

[2]) Gabr. Maxenii. *De effectibus fascino-naturalibus*, præside Joh. Thorvœste. Abo, 1733, in-4.

[3]) P. 371-381 de *Dissertationis de poesi fennica, partic. I-V, quam publ: ex. subj.* Henricus-Gabriel Porthan, *et resp.* Johannes Helsingberg, Jacobus Wegelius, Simon Appelgren, Johannes Kerschtröm, Adolphus-Magnus Fœder, 1766-1778. Abo. in-4, reproduit dans *H. Gabrielis Porthan opera selecta*, édités par la Soc. de littér. finnoise. T. III, Helsingfors, 1867, in-8.

Digitized by Google

*et pratique des anciens Finnois*[1], donna de nombreux extraits des chants magiques avec un substantiel exposé de la mythologie et de la magie finnoises; — un autre, Fr.-J. Rosenbom, traita *de la Réputation de magiciens attribuée aux Finnois*[2]; — enfin Ganander, ami de Porthan, publia un dictionnaire de *Mythologie finnoise*[3], qui devait servir d'appendice à son grand dictionnaire finnois-suédois inédit. Mais l'œuvre si bien commencée en resta là et ne fut reprise qu'au bout de trente ans, la durée d'une génération d'hommes. En 1819, l'Allemand von Schrœter publia à Upsala une collection de *Poésies finnoises*[4], texte et traduction allemande où il y a des chants magiques qu'il avait tirés des ouvrages de Porthan et de Ganander ou qui lui avaient été fournis par des Finnois établis en Suède[5]; d'autres furent recueillis la même année, dans le nord de la Finlande, par le linguiste Reinhold von Becker, le premier qui ait entrepris[6] de coordonner les rapsodies finnoises pour en former un poème épique [le *Kalevala*]; et vers le même temps l'historien Sjœgrén et le polygraphe Adolphe-Ivar Arvidsson firent aussi des collections qui sont restées manuscrites jusqu'à la publication des *Loitsurunoja*.

La récolte devint encore plus copieuse lorsque le Dr Zachris Topelius eut découvert un nouveau champ à moissonner dans le pays des Karéliens. Cette tribu que les Russes et les

[1]) *Specimen academicum de superstitione veterum Fennorum theoretica et practica, quod præside H.-Gabriele Porthan examini publico obtulit* Christianus Erici Lencqvist. Abo, 1782, in-4; reproduit dans le recueil de Porthan cité plus haut. T. IV, p. 33-1115. Helsingfors, 1870, in-8.

[2]) *Dissertatio academica de fama Magiæ Fennis attributæ, quam... præside M. H.-Gabriele Porthan, publicæ censuræ obtulit* Fridericus-Johannes Rosenbom. Abo, 1782, in-4, avec quelques fragments de chants magiques: reproduite dans le recueil des œuvres de Porthan. T. IV, p. 180-194.

[3]) *Mythologia fennica, eller Fœrklaring œfver de nomina propria deastrorum, idolorum, locorum, etc., som fœrekomma i de ældre finska trollrunor, synnyt, sanat, arvotuxet*, etc. af Christfrid Ganander Thomasson. Abo, 1789, in-4, nouv. édit. sans changements, ibid. 1822; trad. allem. abrégée et remaniée par Christian Isaak Peterson. Reval, 1821, in-8.

[4]) *Finnische Runnen, finnisch und deutsch* von H. L. von Schrœter, Upsala. 1819 in-8; nouv. édit., par G. H. von Schrœter, Stuttgart et Tubingue. 1834, in-8.

[5]) De ce nombre était Carl-Axel Gottlund qui publia à Upsala en 1818 et 1821 deux livraisons de *Petits poèmes pour l'amusement des enfants de la Finlande* (*Pieniæ runoja Suomen pojille ratoxi.* 2 1/2 feuilles in-12.)

[6]) Dans la première année de sa *Gazette hebdomadaire d'Abo* (Turun viikkosanomat) qui fut publiée de 1820 à 1827 et de 1829 à 1831, in-4.

Digitized by Google

Suédois s'étaient longtemps disputée et dont ils avaient fini par se partager le territoire, étant moins à la portée des uns et des autres, avait assez bien résisté à cette double influence et mieux conservé que les autres branches de la famille leur commun héritage national, notamment les chants populaires. A la vérité le collectionneur de ces poésies n'avait personnellement exploré que le nord de la Finlande, sans franchir les limites montueuses du grand-duché pour descendre dans le bassin du Kem, le vrai foyer des rapsodes karéliens, mais il avait pris l'habitude de transcrire les chants des colporteurs de Vuokkiniemi (gouvernement d'Arkhangelsk), qu'il rencontrait dans ses excursions ou tournées médicales, et lorsqu'il leur entendait prononcer le nom d'autres chanteurs habiles, il invitait ceux-ci à venir le trouver. De cette façon et avec le concours d'amateurs qui lui envoyaient des chants de diverses parties du grand-duché, il réussit à former le plus ample recueil, alors connu, de *Chants finnois anciens et récents*[1]. Le zèle infatigable qu'il mettait à compléter sa collection fut paralysé par une maladie dont il souffrit pendant les onze dernières années de sa vie, et il ne put exploiter à fond le riche filon qu'il avait découvert. La tâche qu'il ne put poursuivre fut reprise par un jeune inconnu, Elias Lœnnrot, à qui était réservée la gloire de la mener à bonne fin. En écrivant sa *Disputatio de Vœinæmœine priscorum Fennorum numine* (Helsingfors, 1827, in-4°), d'après les seuls matériaux alors accessibles, le futur éditeur du *Kalevala* reconnut facilement leur insuffisance et pour y suppléer il alla deux fois à la découverte (1829 et 1831) dans le Savolax et la Karélie finnoise, d'où il rapporta des *chants anciens* et des *chansons récentes* qu'il publia en quatre livraisons sous le titre de *Kantele* ou *la Harpe*[2] ; la cinquième qui était prête pour l'impression resta en manuscrit à cause du peu de débit des précédentes, tant était grande alors l'indifférence des Finnois pour ces trésors de leur littérature ! Ce que le voyageur avait observé des

[1]) *Suomen kansan vanhoja runoja ynnæ myœs nykyisempiæ lauluja.* Abo, 315 p. en 5 livraisons in-8, 1822, 1823, 1826, 1829 et 1831.

[2]) *Kantele taikka Suomen kansan sekæ vanhoja ettæ nykysempiæ runoja ja lauluja.* Helsingfors, 268 p. in-8, liv. I, II, 1829; III, 1830; IV, 1831.

Digitized by Google

superstitions populaires, joint à l'étude des poésies magiques, lui fournit la matière d'une thèse de licence sur la *Médecine magique chez les Finnois*[1]. Nommé peu après médecin du cercle de Kajana, l'un de ceux où les anciennes poésies se sont le mieux conservées jusqu'à nos jours, il était fort bien placé pour continuer ses recherches, soit dans ses visites soit dans des excursions plus lointaines ; il les poussa jusque chez les Karéliens des gouvernements d'Arkhangelsk et d'Olonetz en Russie. Tout près de la frontière, au village de Latvajærvi, dans la paroisse de Vuokkiniemi, il rencontra en 1834 un paysan octogénaire qui, malgré son grand âge, n'avait rien perdu de sa prodigieuse mémoire. Arhippa, comme il se nommait, appartenait à la famille des Pertunen, originaire des environs d'Uleåborg dans le grand-duché de Finlande. Son père, le grand Jean (Ivana) avait émigré en Russie ; c'était un rapsode inépuisable qui pouvait chanter toute une nuit sans se répéter. Une partie, malheureusement bien faible, de son héritage intellectuel a passé à ses enfants par qui elle a été transmise à l'éditeur du *Kalevala* et par suite à toute la nation finnoise, car c'est son fils Arhippa, sa fille Maaria et ses petits-fils Matti, Miihkali et Simana, qui avaient conservé le plus complètement et le plus purement les rapsodies de cette épopée, et c'est grâce à la fidélité de leur mémoire que l'on a pu les coordonner entre elles et leur rattacher des épisodes déjà connus, mais trop fragmentaires pour en former un ensemble. Il fallut deux jours et demi à Arhippa pour débiter les chants qu'il avait retenus, et Matti son neveu n'en sait pas moins de soixante-dix, dont quelques-uns ont de quatre à cinq cents vers[2].

[1]) *Om Finnarnes magiska medecin*, Helsingfors, 1832 ; nouvelle édition augmentée dans *Finska lækaresællskapets handlingar*. Helsingfors, 1842, in-8.

[2]) Le Dr Lœnnrot a donné d'intéressantes relations de ces voyages, en suédois, dans le journal *Helsingfors Morgonblad*, 1835, et en finnois dans la revue *Mehiläinen*, Uleåborg, in-8. 1re année, 1836. — Cfr. la préface de F.-W. Rothsten dans l'édition à bon marché du *Kalevala*, p. VI-VII ; notice sur Arhippa par Borenius dans *Biografinen nimikirja. Elæmækertoja Suomen entisiltæ ja nykyajoilta toimittanut* Suomen historiallinen Seura. 1re livraison, Helsingfors, 1879, in-8, p. 30, et notice sur E. Lœnnrot. *Ibid.*, liv. VI, 1881, p. 461-3 ; — *Suomalaisen kirjallisuuden Seuran viisikymmenvuotinen toimi*, 1831-1881, kertoi E.-G. Palmén. Helsingfors, 1881, in-8, p. 29-33.

Digitized by Google

A son retour de Russie, le docteur Lœnnrot, comparant les rapsodies qu'il avait recueillies avec celles que l'on possédait déjà, choisissant entre les variantes, élaguant les éléments parasites, mais n'ajoutant rien de son propre crû, si ce n'est des particules de liaison et des mots de transition, comme: « il dit, il chanta », parvint à réaliser l'idée qu'avait émise V. Becker et qu'il avait lui-même adoptée dans sa thèse sur Væinæmœinen, c'est-à-dire qu'il put rattacher toutes les anciennes rapsodies mythico-épiques de la Karélie à un même cycle dont les principaux héros sont Væinæmœinen, Ilmarinen et Lemminkæinen. Dès 1834 il avait réuni seize chants et lors de la première édition de l'épopée, baptisée par lui du nom de *Kalevala*, ce chiffre était doublé et le nombre des vers s'élevait à 12,078[1]. L'éditeur n'en resta pas là: après avoir augmenté ses collections dans de nouvelles excursions chez les Karéliens de Finlande et de Russie, ainsi que chez les Lapons des deux États (1836, 1837 et 1841), il publia d'autres spécimens de la littérature populaire; les seuls qui intéressent notre sujet sont la *Kanteletar* ou *Fille de la Harpe*[2] et les *Anciens Chants magiques*[3], qui ont donné lieu à la présente étude.

Ces heureuses trouvailles excitèrent l'émulation des chercheurs, et il se forma toute une pépinière de collecteurs des poésies et des traditions populaires. C'est comme tel que M.-A. Castrén débuta dans la carrière de voyageur où il devait s'illustrer. En 1838, il parcourut la Laponie finnoise où il entendit chanter des épisodes du *Kalevala* jusqu'au delà du 68e degré de latitude septentrionale; il est vrai que les ancêtres du chanteur étaient d'origine karélienne; il y recueillit beaucoup de tradi-

[1]) *Kalevala taikka vanhoja Karjalan runoja Suomen kansan muinosista ajoista*, 2 vol. in-8, formant la partie II de *Suomalaisen kirjallisuuden Seuran toimituksia*. Helsingfors, 1835, traduit en suédois par Castrén, Helsingfors, 1841, 2 vol. in-18, et en français par L. Léouzon Le Duc dans *la Finlande, son histoire primitive, sa mythologie, sa poésie épique*, etc. Paris, 1845, 2 vol. in-8.

[2]) *Kanteletar taikka Suomen kansan vanhoja lauluja ja virsiæ*, en 3 vol. in-8, formant la partie III des *Toimituksia*, Helsingfors, 1840; seconde édition, ibid. 1864, en 1 vol. gr. in-8.

[3]) *Suomen kansan muinaisia Loitsurunoja*, formant la partie LXII des *Toimituksia*. Helsingfors, 1880, 1 vol. gr. in-8.

Digitized by Google

tions sur les magiciens lapons et finnois[1]. L'année suivante il visita la Karélie russe qui lui fournit nombre de chants épiques et magiques, bien que Arhippa eût refusé de lui en communiquer, disant qu'il regardait la sorcellerie comme impie; enfin, en 1841, avant de partir pour son grand voyage chez les Samoyèdes, il accompagna le docteur Lœnnrot dans la Laponie russe, où il fit une remarque très-curieuse : les Lapons d'Akkala, près de Kandalax, ont hérité de la réputation d'habiles sorciers attribuée à toute leur nation par les anciens Scandinaves et les Russes; ils sont si renommés, jusqu'en Finlande, que des paysans du Savolax font de quatre à cinq cents kilomètres dans des contrées sans chemins pour les consulter sur leurs maladies, les objets perdus, l'avenir, etc.[2]. Les collections de Castrén sont des plus précieuses pour l'étude de la magie chez les peuples altaïques en général, et chez les Ougro-Finnois en particulier; malheureusement à peine revenu de ses longs voyages, il fut enlevé à la science, avant d'avoir eu le temps de mettre en œuvre les innombrables matériaux qu'il avait amassés. Il ne s'étendit presque pas sur la magie dans ses *Leçons sur la mythologie finnoise*[3]. Son mémoire *Sur la Magie des Finnois*[4] et son *Aperçu général de la Mythologie et de la Magie finnoise*[5] ont été écrits avant ses voyages, dont les relations trop brèves sont avec ses manuscrits les seules de ses œuvres qui aient une grande importance pour notre sujet.

Le digne émule de Castrén, le second de ses successeurs dans la chaire de langue et de littérature finnoise (le premier avait été le Dr E. Lœnnrot), M. Aug. Ahlqvist a, dans le cours de ses voyages, cherché des chants magiques chez les Karéliens du gou-

[1]) *Resa till Lappland år* 1838, dans *Nordiska resor och forskningar af* M.-A. Castrén, t. Ier, Helsingfors, 1852, in-8.

[2]) *Resa till Lappland, norra Ryssland och Sibirien åren* 1841-1844, dans *Nordiska resor*, t. I, p. 133-4.

[3]) *Fœrelæsningar i finsk Mythologi*, formant le t. III de ses *Nordiska resor*. Helsingfors, 1853, in-8.

[4]) *Om Finnarnes trollkonst* dans *Helsingfors morgonblad*, 1837, nos 27 et 28, reproduit dans le t. VI de ses *Nordiska resor*. Helsingfors, 1870, p. 1-13.

[5]) *Allmæn œfversigt af Finnarnes gudalæra och magi under hedendomen*, écrit en 1836, reproduit dans le t. VI de ses *Nordiska resor*, p. 14-32.

Digitized by Google

vernement de Viborg, qui, à la différence de leurs frères septentrionaux, n'en ont pas conservé la moindre trace[1]; il n'en faudrait pas conclure qu'ils sont émancipés de la superstition; loin de là, ils la perpétuent sous la forme la plus vulgaire, la sorcellerie avec ses puériles pratiques[2].

Un autre linguiste, qui a également bien mérité de la poésie populaire, M. D.-E.-D. Europæus, après avoir glané des chants dans les Karélies et dans d'autres parties du gouvernement d'Olonetz, ouvrit de nouvelles voies en 1847-1848; dans ses excursions en Ingrie il découvrit le bel épisode de Kullervo, des variantes du *Kalevala* et d'autres poésies qu'il publia dans son *Petit forgeur de runo ou collection des principaux chants épiques recueillis en Ingrie*[3]; il visita en outre les Karéliens établis dans le gouvernement de Tver. Plus tard, en 1861, un Finnois dont la famille habitait l'Ingrie, Oskar Groundstrœm a fait aussi dans ce pays des recherches fructueuses[4], tant les Finnois séparés du gros de leur nation ont été fidèles à conserver les chants nationaux qui sont le palladium de leur nationalité. Ceux qui ont colonisé, depuis trois siècles, quelques cantons des montagnes de la péninsule scandinave, et qui sont séparés de leurs frères du Grand-Duché par toute la largeur de la Suède et du golfe de Bothnie, n'ont plus eu de rapports suivis avec eux; ils ont néanmoins conservé avec leur langue, sinon les rapsodies épiques, du moins quelques chants magiques[5].

Les anciennes poésies finnoises, que leurs éditeurs ont mises

[1]) A. Ahlqvist, *Muistelmia matkoilta Venæjællæ, vuosinna* 1854-1858. Helsingfors, 1859, in-8, p. 16-18. — Le même savant a publié 10 formules magiques dans l'idiome des Vepses, tribu finnoise du gouvernement d'Olonetz. (*Suomalainen Murteiskirja toimittanut* Aug. Ahlqvist. Helsingfors, 1869, in-8, p. 186-188.)

[2]) Porthan avait déjà remarqué que les gens les plus superstitieux n'étaient pas toujours les plus versés dans les chants magiques. (*De Poesi fennica*, § 13, p. 374, note.)

[3]) *Pieni runon-seppæ eli kokous paraimmista Inkerinmaan kerætyistæ runo-lauluista ynnæ johdatuksia runon tekoon.* Helsingfors, 1847, in-8.

[4]) *Berættelse œfver en under sommaren* 1861 *gjord runosamling vandring inom en del af Ingermanland,* dans *Suomi*, recueil de la Société de littérature finnoise, 2e série, t. VI. Helsingfors, 1866, p. 309-328.

[5]) *Tietoja Wermlannin Suomalaisista kirjoittanut* Torsten G. Aminoff, dans *Suomi*. 2e série, t. XI, 1876, p. 233-243.

Digitized by Google

à l'abri des variations de la mode et des caprices du goût, ne sont d'ailleurs pas près d'être dédaignées du peuple karélien, comme Arhippa en manifestait la crainte en 1834; bien qu'elles aillent en déclinant, elles paraissent devoir longtemps survivre, dans la mémoire des paysans, à celui qui croyait être le dernier des *runoaja* (chanteurs de runo). Si M. A.-A. Borenius qui, avec MM. A. Berner et A. Genetz, a exploré les cantons de la Karélie russe, parcourus trente ans auparavant par le Dr Lœnnrot, n'a plus retrouvé le vieil Arhippa décédé vers 1840; si le fils de ce dernier, Miihkali, privé de la vue et vivant de charité, comme on le rapporte du chantre d'Ilion, se rappelait seulement les traits essentiels des rapsodies patrimoniales et en avait oublié les fines nuances avec les menus détails, en revanche le fils de sa sœur Maaria, Simana le vétérinaire, qui vivait dans une chaumière à Tsirkkakemi, passait pour être avec son neveu Maksima le meilleur des rapsodes contemporains, et il avait fait de son fils Miihkali un chanteur renommé. Il se rappelait avoir chanté devant le Dr Lœnnrot et sa mémoire était encore aussi fraîche que dans sa jeunesse; comme son père et son grand-père avaient aussi été runoaja, on voit que le goût de la poésie se transmettait de génération en génération dans cette famille dont les branches paternelle et maternelle (les Pertunen de Latvajærvi) étaient originaires de Finlande, de même que les Maalinen, autres fameux rapsodes du même canton[1].

Les Finnois du Grand-Duché paraissent donc avoir autant de titres que leurs frères de Russie à la propriété des chants populaires, qui sont les plus beaux joyaux de la couronne poétique dont s'enorgueillit leur nation. C'est dans la Karélie et la Kajanie, c'est-à-dire dans les parties de la Finlande situées au nord du lac Ladoga et contiguës à la Russie et à la Laponie que les chants magiques, de même que les rapsodies épiques, se sont le mieux conservés; dans les autres parties de ce pays on ne ren-

[1]) *Runonkeruumatkalta Venæjæ Karjalassan v.* 1872, *kirjoitti* A.-A. Borenius, dans *Suomi*, 2e série, t. XI, 1876, p. 245-262. — *Selityksiæ runonkeræyksistani ja niiden johdosta muutamia mietteitæ Kalevalasta*, dans *Kieletær toimittanut* Aug. Ahlqvist. Liv. III. Helsingfors, 1872, p. 3-23.

Digitized by Google

contre que des fragments d'anciennes poésies, d'ailleurs corrompues, notamment dans le sud du gouvernement d'Uleåborg. En dehors du Grand-Duché, les plus abondantes trouvailles ont été faites dans le bassin du Kem, affluent de la mer Blanche, surtout dans la paroisse de Vuokkiniemi (gouvernement d'Arkhangelsk); en outre dans celles de Repola et de Rutajærvi (gouvernement d'Olonetz) et dans quelques localités ingriennes du gouvernement de Saint-Pétersbourg.

Pour clore cette étude un peu longue, mais la seule, croyons-nous, qui ait jamais été composée sur l'ensemble des sources de la mythologie finnoise, sur la manière dont elles ont été découvertes, sur les rapports auxquels elles ont donné lieu et sur les travaux dont elles ont été l'objet, nous allons emprunter au Dr Lœnnrot la liste des collectionneurs de poésies finnoises qui n'ont pas été cités plus haut; ce sont MM. A.-F. Ahlman, O. Berg, J.-Fr. Cajan, K.-R. Ehrstrœm, A.-W. Floman, J.-K. Heinonen, A. Hærkonen, H. Laitinen [1], W. Lavonius, J. Lænkelæ [2], A. Meron, J.-W. Murman [3], B.-A. Paldani, O. Petterson, Fr. Polén, A. Puhakka, K.-W. Regnell, H.-A. Reinholm [4], J.-W. Roschier, A. Rothman, E. Rudbæck [5], J. Saksa, F. Saukko, F.-A. Saxbæck, Z. Sirelius, K. Slœœr, O. Streng, K. Strâhlman, Th. Tallqvist, A. Tœrneroos, O.-H. Wares et Mlle Charlotta Europæus [6]. Une autre dame, Mlle Anna Sœlfverarm, a exposé les superstitions magiques en usage dans la paroisse de Petalaks [7]. Les historiens de la Finlande: Fr. Rühs [8] et son traducteur A.-I. Arvidsson [9], ainsi

[1]) Il a en outre fourni au Dr Lœnnrot de curieux renseignements sur les pratiques médicales des sorciers. (Voy. la préface de *Loitsurunoja*, p. XII et suiv.)

[2]) Voy. sa relation de voyage en Ingrie : *Matkakertomus* dans *Suomi*, 19e année, 1859, p. 265-292.

[3]) Il a publié une *Notice sur les anciennes pratiques superstitieuses et la magie des Finnois de l'Ostrobothnie septentrionale* dans *Suomi*, 1854, 14e année, p. 285-310, où il y a plusieurs chants magiques.

[4]) Dans sa thèse *Om finska folkens fordna hedniska dop och dopnamn*. Hels. 1853, in-8, p. 26-27, il y a d'intéressants détails sur les magiciens.

[5]) Sous le pseudonyme de Salmelainen il a publié un *Exposé des coutumes religieuses des anciens Finnois* (*Vœhœnen kertoelma Muinois-Suomalaisten pyhistæ menoista*), dans *Suomi*, XIIe année, 1852, p. 125-140.

[6]) *Loitsurunoja*, préf. p. II.

[7]) *Vidskepelsen insamlade bland allmogen i Petalaks*, 1874, dans *Finska Fornminnesfœreningens tidskrift*, liv. II, Hels. 1877, gr. in-8, p. 131-136.

[8]) *Finland und seine Bewohner*. Leipzig, 1809. p. 296-307.

[9]) *Finland och dess invânare*. Stockholm, 1827, in-8.

Digitized by Google

que MM. J.-F. Cajan [1], Gabriel Rein [2], Yrjœ Koskinen [3] et J. Krohn [4], ont aussi consacré quelques pages à la magie et aux magiciens.

Grâce à ses trouvailles ultérieures, ainsi qu'à celles de ses collaborateurs, le Dr Lœnnrot put donner, dès 1849, une nouvelle édition du *Kalevala* [5], presque double de la première, et contenant près de 22,800 vers en 50 chants. On ne connaît ni l'auteur, ni l'origine, ni l'âge de ce poème ou pour mieux dire des rapsodies dont il a été composé, mais les superstitions païennes dont il est imprégné et qui s'y allient si bizarrement avec les réminiscences catholiques, indiquent assez qu'il remonte au moins jusqu'au moyen âge; toutefois, comme il n'a pas été sans subir des modifications dans le cours des siècles, nous ne pouvons le considérer que comme un document moderne; c'est pourquoi nous n'en avons pas tiré parti dans le précédent article. Jamais plus beau monument n'a été élevé à la gloire des magiciens, car ce n'est rien moins qu'une épopée en l'honneur des *tietæjæ* (savants magiciens) et surtout de Væinæmœinen [6], le vieillard puissant par les formules, lesquelles d'ailleurs n'ont pas été inventées par lui, mais bien par le créateur, le plus ancien des *loitsija* ou magi-

[1]) *Suomen historia kertoi* J.-Fr. Kajaani. T. I, (le seul paru). Helsingfors, 1846, in-8, formant la partie VII des *Toimituksia*, p. 66-68.

[2]) *Fœrelæsningar æfver Finlands historia.* T. I, Hels., 1870, in-8, p. 30-33.

[3]) *Oppikirja Suomen kansan historiassa kirjoittanut* Y. Koskinen. Helsingfors, 1869-1873, in-8, p. 17.

[4]) *Kertomuksia Suomen historiasta kirjoittanut* J. Krohn, Paganisme, 2e édition. Tammerfors, 1877, in-8, p. 29-32.

[5]) *Kalevala*, toinen painos, formant la partie XIV des *Toimituksia*. Helsingfors, 1849, in-8. Il y a un second tirage imprimé au compte du legs Kellgren et qualifié de troisième édition (kolmas painos). Hels. 1866, in-8; et une édition à bon marché (*Kalevala, helppohintainen painos.* Hels., 1870; 2e édit. 1877, pet. in-8), peu différente de la précédente pour le texte, mais pourvue d'une introduction, d'un dictionnaire mythologique et d'un vocabulaire des mots difficiles par F.-W. Rothsten. — Il y en a des traductions : en suédois, par K. Collan, Hels., 1864-1868, 2 vol. in-8; en vers allemands, par A. Schiefner, Hels., 1852, in-8; en français par M. Léouzon Le Duc, Paris, 1868, 1 vol. in-8; en hongrois par Ferdinand Barna, Pesth, 1871.

[6]) Ce nom nous paraît être le même que celui du serf *Vuinamannus*, donné en 966 aux moines de Cluny avec la *villa Salmoiaca* dans le *Pagus Lugdunensis* (*Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, formé par Aug. Bernard, publié par Alex. Bruel, t. II, Paris, 1880, in-4, p. 281). En tout cas la forme latine diffère peu de la forme esthonienne *Wannemuine*. Ce serf descendait peut-être des Sarmates qui ont laissé leur nom à tant de localités du bassin de la Saône.

Digitized by Google

ciens [1]. Nous n'avons pas à analyser ici le *Kalevala*, pas même à résumer les aventures de Væinæmœinen; il nous suffit de rappeler celles qui ont trait à la magie [2]. Les principaux personnages de ce poème sont tous plus ou moins versés dans les sciences occultes; les Lapons ne font pas exception; ils y sont au contraire représentés comme d'habiles sorciers, de même que dans les sagas citées dans le précédent article; leurs flèches enchantées, dont il a déjà été question, ont été fabriquées avec le bois du premier chêne planté par Væinæmœinen, le plus habile des magiciens finnois et le vainqueur du Lapon Joukahainen qui voulait lutter avec lui sur le terrain de la magie [3]. Mais l'affreuse Louhi, la reine du septentrion, donne du fil à retordre au héros finnois; il n'y a même entre elle et lui d'autre différence que le principe même d'où leur vient la puissance; elle s'appuie sur Hiisi, le démon [4]; c'est « de la demeure des mauvais esprits, des campagnes des sorciers,... des lointaines extrémités du nord, de la vaste terre des Lapons, » qu'est venu le mal [5], à ce que croit le géant Antero Wipunen, et c'est là qu'il le chasse par ses exorcismes [6]. Væinæmœinen au contraire invoque les divinités bienfaisantes, surtout *Ukko* (le vieillard, le dieu suprême), *Kaikivaltias* (le Tout-Puissant), *Luoja* (le Créateur); aussi méprise-t-il les menaces de Louhi, les enchantements des Lapons, parce qu'il met sa confiance en Dieu, l'unique maître du destin [7]. Et en effet, ses prières à Ukko neutralisent l'effet des maladies envoyées par Louhi et préservent de la mort la race de Kaleva (les habitants de la Finlande [8]). Il proclame bien haut qu'il ne peut rien par lui-même, sans l'appui de son créateur, aussi le voit-on sans cesse appeler Dieu à son aide [9]. Après s'être blessé en construisant un bateau et ne pouvant retrouver les paroles magiques qui guérissent les

[1]) *Kalevala*, chant II, v. 201.
[2]) Il n'y a pas moins de cinquante-cinq formules magiques dans la seconde édition du *Kalevala*.
[3]) *Kalevala*, chant III.
[4]) *Id.*, XII, v. 402.
[5]) *Id.*, XVII, v. 193.
[6]) *Id.*, XVII, v. 408-410.
[7]) *Id.*, XLIII, v. 335-342.
[8]) *Id.*, XLV, v. 211-362.
[9]) *Id.*, XLV, v. 329-332, 341-2.

Digitized by Google

morsures du fer et cicatrisent les plaies [1], il recourt à un vieillard qui dit avoir fait des choses plus difficiles avec trois paroles du créateur, en déterminant la vraie cause (diagnostic) [2], et qui, en appliquant du baume sur la plaie, prononça les paroles suivantes: « Je ne me remue pas avec mes propres muscles, mais avec les muscles donné par le créateur; je ne marche pas avec mes propres forces, mais par la force du créateur; je ne parle pas avec ma propre bouche, mais avec la bouche de Jumala; si douce que soit ma parole, celle de Dieu l'est plus encore; si belle que soit ma main, celle du créateur l'est davantage [3]. »

Après sa guérison, Væinæmœinen voulut achever son embarcation, mais il lui manquait trois paroles magiques qu'il chercha en vain sur la tête des oiseaux, sous la langue du renne, dans la bouche de l'écureuil, dans les profondeurs de l'enfer [4], c'est-à-dire qu'il lui manquait les formules nécessaires pour donner à son bateau la vitesse symbolisée par les volatiles et les animaux les plus agiles, et la force d'échapper aux gouffres de la mer [5]. Il se décida à descendre dans les entrailles du géant Antero Wipunen, qui est la personnification des montagnes dont on perce les flancs pour en extraire le minerai, et des hauts fourneaux où on le liquéfie pour en tirer le métal si utile dans les constructions navales. Ce géant, comme la Vœlva qu'alla consulter Odin [6], reposait depuis longtemps en terre avec sa provision de chants magiques: le tremble croissait sur ses épaules, le bouleau s'élevait sur ses tempes, l'aune à l'extrémité de son menton, l'osier sur sa barbe, le sapin sur son front, le pin branchu entre ses dents [7]; étant contemporain de la création il connaissait l'origine

[1]) *Kalevala*, chant VIII, v. 181-186.
[2]) *Id.*, VIII, v. 275-278.
[3]) *Id.*, IX, v. 507-516.
[4]) *Id.*, XVI, v. 113-150.
[5]) Ces paroles ou formules (*sana*, plur. *sanat*) peuvent être comparées aux *run* (plur. *runar* ou *runir*) qui, d'après l'ancienne Edda, sont inscrites sur le disque du soleil, sur les griffes du loup, sur le bec de l'aigle, sur les piliers du pont, etc., etc. (Voy. *Sigrdrifumâl*, strophes 18-24, dans *Sæmundar Edda hins froda*, 2e édit. de Svend Grundtvig, Copenhague, 1874, p. 118; cfr. E. Beauvois, *Histoire légendaire des Francs et des Burgondes*. Paris, 1867, 1 vol. in-8, p. 48.)
[6]) Voy. *Bulletin de la mythologie scandinave* dans *Revue de l'histoire des religions*, 2e année, t. IV, n. 4, juillet-août 1881, p. 59.
[7]) *Kalevala*, chant XVII, v. 43-44, 59-66.

Digitized by Google

des choses, les lois établies par le créateur, les formules par lesquelles on les exprimait; sa science était de l'expérience et Væinæmœinen parvint à tirer de lui tout ce qu'il voulait savoir[1].

Ces lois, qu'il était indispensable de connaître pour exercer un empire sur les êtres et les choses, ne dominaient pas seulement les simples mortels, mais encore les héros qui les appliquaient. Væinæmœinen lui-même leur était soumis. Chez lui la sagesse du vieillard était unie à la puissance du savant et au prestige du poète et du musicien; il se faisait admirer, il se faisait craindre, mais il était dans la nature des choses qu'il ne pût se faire aimer; aussi la jeune Aino éconduisit-elle le magicien décrépit[2], et la vierge de Laponie lui imposa des tâches dilatoires, qui lui permirent d'attendre l'arrivée d'un plus jeune prétendant[3]. Ainsi avec tout son art, qu'il ne mit d'ailleurs pas au service de son amour, il ne put gagner le cœur d'aucune jeune fille, et il avait trop de bon sens pour accepter la fiancée d'or et d'argent que lui offrit Ilmarinen[4], l'émule de Pygmalion.

Ilmarinen était aussi habile comme forgeron que son frère Væinæmœinen l'était comme poète et musicien; comme lui aussi il était puissant par la magie ; mais à un moins haut degré; il ne put détruire l'efficacité des paroles que son frère prononça pour le transporter en Laponie sur le chêne enchanté[5]; il eut pourtant assez de force magique pour transformer en mouette sa seconde femme qui l'avait trahi[6]. Ces métamorphoses sont fréquentes dans les chants finnois : Kullervo, la personnification de la force brutale qui brise tout ce qu'elle touche, changea en bêtes féroces les vaches d'Ilmarinen. Il n'est pas jusqu'au joyeux Lemminkæinen, le plus juvénile des héros du *Kalevala*, qui n'ait le don de magie; c'est un héritage de son père[7] ; tout petit sa mère l'avait plongé dans l'eau, trois fois pendant une nuit d'été, neuf fois pendant

[1]) *Kalevala*, chant XVII, v, 527-576.
[2]) *Id.*, IV, 1-36.
[3]) *Id.*, VIII, v. 36-133.
[4]) *Id.*, XXXVII, v. 203-250.
[5]) *Id.*, X, v. 141-184.
[6]) *Id.*, XXXVIII, v. 275-286.
[7]) *Id.*, XII, v. 431-2.

Digitized by Google

une nuit d'automne, pour en faire un magicien [8]; par ses chants il charmait les nymphes des forêts [1], mais faute de connaître l'origine du serpent, il mourut de la morsure que lui fit un de ces reptiles [2]. Sa mère, lui ayant rendu la vie en prononçant les paroles thérapeutiques [3], ne manqua pas cette fois de lui apprendre la formule d'exorcisme du serpent, avec laquelle il n'avait rien à craindre des reptiles de Laponie [4]. En frottant entre ses mains quelques plumes de coqs de bruyère et des flocons de laine, il créa un troupeau de volatiles et de moutons pour assouvir la faim d'un aigle et d'un loup qui lui barraient le passage [5]. Par ses incantations il fit pousser des arbres, jaillir des sources et construisit un navire [6]; il éloigna le froid en contant son origine [7], et il conjura le péril des cataractes en récitant la formule spéciale [8].

Le *Kalevala* est le seul document national un peu ancien qui nous fasse connaître les *tietæjæ* avant que l'influence des peuples voisins les eût transformés en vulgaires sorciers; l'idée qu'il nous en donne n'est pas désavantageuse pour eux, pas même pour ceux qui sont les ouvriers du mal. Si ces derniers sont méchants, ils n'ont du moins pas la physionomie triviale de leurs derniers successeurs; c'est peut-être parce que, au lieu de les voir dans la réalité, nous percevons leur image à travers le prisme de l'imagination du *runoja*. Le poète connaît les amulettes, les indices, les présages, les instruments enchantés et même les remèdes naturels, mais il ne leur donne que peu de place dans ses chants; ce n'est d'ordinaire pas avec des moyens matériels que ses héros conjurent le destin ou dévoilent l'avenir, mais bien plutôt par des procédés intellectuels; par la prière et les invocations aux dieux; par les conjurations, les exorcismes et les incantations; par les prestiges miraculeux; par des présages tirés d'in-

[1]) *Kalevala*, chant XII, v. 435-442.
[2]) *Id.*, XIV, v. 233 239,
[3]) *Id.*, XV, v. 583-4, 589-590.
[4]) *Id.*, XV, v. 313.
[5]) *Id.*, XV, v. 591-603; XXVI, 677-776.
[6]) *Id.*, XXVI, v. 473-498; 565-578.
[7]) *Id.*, XXIX, v. 151-180, 319-326.
[8]) *Id.*, XXX, v. 185-316.
[9]) *Id.*, XL, v. 23-82.

Digitized by Google

dices qui échappent à l'attention du vulgaire, enfin par des invectives et des objurgations qui rappellent les poèmes satiriques déclamés par les *crossan* ou porte-croix chez les Gaëls, par les skalds chez les Scandinaves et par les accusateurs publics chez les Esquimaux; et c'est même à cause de l'emploi fréquent des formules magiques qu'il y en a en si grand nombre, de quoi remplir tout un volume.

C'est avec ces formules que les magiciens imposaient leurs volontés à tous les êtres et même aux divinités inférieures; elles étaient le fruit de l'expérience et l'apanage de la vieillesse, à moins qu'elles n'eussent été transmises par héritage; aussi le *runoja* insiste-t-il sur le grand âge de Væinæmœinen et de Louhi, en accolant perpétuellement à leur nom les épithètes de *vanha* (vieux) et de *akka harvahammas* (vieille édentée). La connaissance de ces formules était si précieuse que les vrais magiciens se soumettaient aux plus rudes épreuves pour l'acquérir, jusqu'au point de descendre aux enfers et d'affronter la mort dans sa propre demeure. Aussi bien celui qui les possédait était-il beaucoup plus considéré que ne l'est aujourd'hui le savant moderne avec ses formules algébriques, chimiques, médicales ou autres. L'apparence de la science était plus profitable à celui-là que la réalité ne l'est à celui-ci. Le *tietæjæ* qui connaissait le verbe se disait le maître de la nature, dont les forces secrètes devaient lui obéir, tandis que les éléments étaient ses instruments dociles. Il y avait sans doute quelque chose de vrai dans ces affirmations, sans quoi elles n'auraient trouvé aucune créance. Les premiers magiciens doivent avoir été les savants du temps : ils n'avaient pas découvert les propriétés et l'application de la vapeur, ni les lois de l'électricité, ni les moyens de diriger les ballons; ils n'avaient pas même inventé la poudre ; mais, par l'étude des phénomènes qui étaient à leur portée, par leur esprit d'observation, ils ont pu rendre autant de services à la médecine que les astrologues et les alchimistes en ont rendu à l'astronomie et à la chimie. Le *tietæjæ* est une sorte de médecin qui connaît les vertus des simples et leur emploi, la manière de guérir les entorses par les frictions, l'usage

Digitized by Google

des onguents, le traitement de certaines maladies par le massage et par les bains de vapeur. S'il s'entoure d'un appareil charlatanesque, ce n'est pas seulement pour en imposer aux simples d'esprit, mais plutôt pour agir sur le moral des ignorants qui ont besoin de croire à sa science pour n'être pas rebelles à ses médications. A l'égard des gens crédules, son orviétan a plus d'efficacité que les remèdes d'un Hippocrate, et c'est lui l'unique docteur qui convienne à certains malades imaginaires. Il a pu avoir sa raison d'être au temps où il n'y avait pas d'autres médecins chez les Finnois, et alors il n'avait pas besoin de se cacher comme font les oiseaux des ténèbres qu'offusque une trop vive lumière.

Si la médecine et l'art vétérinaire étaient les plus importantes spécialités des magiciens, ce n'étaient pas leurs seules occupations; ils avaient la prétention de procurer toute sorte de biens à eux-mêmes et à ceux qui les consultaient, et de se préserver eux et leurs amis des dangers présents ou des périls futurs : par les *incantations,* ils métamorphosaient les hommes en chiens, en loups, en ours et autres animaux; ils enchantaient des objets pour en faire des instruments merveilleux, comme la *boule magique* (*tyræ*), correspondant au *Gand* des Lapons et aux boules et traits dont il a été question dans l'article précédent [1]; ils changeaient en véhicules des pierres sur lesquelles ils montaient pour traverser les fleuves, les lacs et les mers, et aller recueillir des renseignements dans des lieux inaccessibles aux simples mortels; ils se fortifiaient eux ou leurs protégés pour se rendre invulnérables; ils entraient en exaltation pour terrifier leurs ennemis et donner plus d'efficacité à leurs opérations; enfin ils se mettaient en extase, afin que leur âme, séparée de ses liens terrestres, pût parcourir le monde et y découvrir les choses cachées; ce n'était qu'au retour de celle-ci que leur corps, auparavant inanimé comme un cadavre, revenait à la vie; — par les *charmes*, ils produisaient des effets analogues, mais moins contraires à l'ordre de la nature, parce que le moyen n'était pas aussi énergique; par exemple en unissant les cœurs; en conciliant à l'amant la faveur de la per-

[1] P. 279, 282, 302 de la *Revue*, 2e année, t. III, no 3, mai-juin 1881; et 7, 10, 30 du tirage à part.



Digitized by Google

sonne aimée; en rétablissant la concorde dans les ménages désunis; en disposant les juges à l'indulgence; en calmant les douleurs; — par les *sorts* ils opéraient des maléfices, privaient leurs ennemis de la santé et de la raison et les livraient à de honteuses passions; — par les *prestiges* et la *fascination,* ils faisaient apparaître aux yeux de leurs dupes des merveilles, des monstres, des obstacles ou des abîmes imaginaires, ou bien leur montraient les objets sous un aspect différent de la réalité; — par les *invocations,* ils appelaient la bénédiction du tout-puissant et sollicitaient son appui; — par les *évocations*, ils se faisaient des serviteurs dociles des *haltia* (génies protecteurs) ou des forces et des phénomènes de la nature; — par les *exorcismes* et les *conjurations*, ils expulsaient les mauvais esprits, les empêchaient de faire le mal, ou en neutralisaient les effets; — par les *objurgations*, ils forçaient la bête féroce à lâcher sa proie, le voleur à restituer ce qu'il avait pris et les maladies à faire trêve aux souffrances du patient.

Telles étaient du moins leurs prétentions; le peuple n'y contredisait pas dans les siècles passés, et les savants, au lieu de nier leurs prestiges et leurs cures merveilleuses, prenaient la peine de les discuter et d'en chercher l'explication en plein auditoire de l'Université d'Abo (1733). Vers la fin du XVIII^e^ siècle, Porthan les attribuait tout bonnement à la fraude, à l'aveuglement, à la démence et à la crédulité[1]. Chez les paysans la croyance aux sorts n'est plus absolue comme le prouve cette charmante petite pièce de la *kanteletar*[2] : « La jeune fille a disposé les sorts et mis en ordre les copeaux : Dis la vérité, signe du destin; parle, instrument de Dieu; donne-moi des renseignements, révèle-moi ce qui est invariablement fixé; où serai-je conduite comme épousée, reçue comme parente, cueillie comme fraise, emmenée comme colombe? Me marierai-je à un voisin? Est-ce dans une grande maison que je ferai cuire un pain épais, ou que je pétrirai la farine de froment? Réponds selon la réalité et non selon les désirs de la jeune fille. Si les sorts mentent, les sorts

[1]) *De poesi fennica*, § XIII, p. 377 du t. III de H. G. Porthan *Opera selecta*.
[2]) Part. II, no 138, p. 147 de la seconde édition.

Digitized by Google

seront jetés au feu. Les sorts réfléchissent : Si nous disons la vérité, la jeune fille aura du chagrin et sera de mauvaise humeur. Ils ne dirent pas la vérité, mais ce que désirait la jeune fille, et ne furent pas jetés au feu comme rebuts à brûler. » Il y a là une fine allusion aux complaisances que l'on attribuait aux diseurs de bonne aventure.

Les magiciens des derniers temps n'ont d'ailleurs rien dans leur personne et dans leurs procédés qui puisse inspirer une confiance particulière; beaucoup d'entre eux se défendent de pratiquer la sorcellerie; ils n'ont pas foi en eux-mêmes, et sont plutôt honteux du contraste entre leur misérable condition et les hautes prétentions de leur secte. Eux qui disposent si libéralement de tous les biens du monde, ils n'en ont rien su garder pour leur part; ils n'ont ni le rang élevé ni la grande influence de leurs prédécesseurs des temps païens. Mais aussi quelle différence entre ces glorieux ancêtres et leurs pâles imitateurs. Ceux-là avaient quelque chose d'héroïque; au lieu de se donner comme de simples interprètes du destin, ils se regardaient comme ses régulateurs. Ils étaient acteurs dans les opérations qu'ils entreprenaient et dont le succès dépendait surtout de leur science et de leur énergie; ils avaient à payer de leur personne et s'exposaient à la mort en combattant dans une lutte sans merci contre les mauvais génies; s'ils venaient à oublier les paroles sacramentelles, tout était perdu, eux les premiers. Non contents des anciennes formules, ils en cherchaient de nouvelles au prix des plus grands efforts et affrontaient tous les périls pour ravir à la nature ses secrets.

Le sorcier contemporain est moins épris des formules magiques qui, si elles ne sont pas la vraie science, en sont du moins le simulacre; indifférent et routinier, il a assez de celles qui lui sont venues par héritage, il ne les a pas même conservées intégralement; il n'en a retenu que quelques bribes qu'il marmotte en faisant des simagrées, car pour lui les paroles ne sont que l'accessoire; l'essentiel, à ses yeux, ce sont les instruments dont il se sert, les cérémonies qu'il accomplit, les circonstances dans lesquelles il se place. La vertu des formules entre pour une

Digitized by Google

médiocre part dans le résultat de sa divination ou de ses sortilèges, et sa personnalité pour moins encore; il n'est guère qu'un simple spectateur ou, si l'on aime mieux, un instrumentiste qui tourne la manivelle pour obtenir des airs qu'il ne saurait jouer lui-même. A ce point de vue, le nom d'*arpoja*, *arpamies* (*arbui* chez les Finnois de Russie) lui convient parfaitement, car c'est avec *l'arpa*, sas ou instrument à jeter les sorts qu'il scrute l'avenir. Il a également recours aux brochettes marquées chacune d'un signe particulier; aux vases remplis de café ou d'eau-de-vie dont l'écume lui sert de pronostic. C'est avec un soin méticuleux qu'il choisit les amulettes dont sa trousse est remplie (d'où le nom de *kukkaromies*, homme à la trousse) : les os de mort, les griffes d'ours, les serres d'aigles, les squelettes de grenouilles, les crânes de serpents, les pierres de foudre ou armes de l'âge de pierre, les charbons provenant d'un incendie, les éclats enlevés à un arbre foudroyé, etc., etc. Avec une telle tournure d'esprit il n'est pas étonnant qu'il se soumette à toutes sortes de prescriptions aussi puériles que minutieuses. Il emploiera pour chauffer l'étuve médicale du bois flotté; il puisera dans une rivière qui coule vers le nord l'eau nécessaire pour le traitement des maladies; il se servira selon les cas de balais faits avec des rameaux provenant de trois ou de neuf domaines, ou bien coupés à l'endroit où trois chemins se croisent; il fera plusieurs fois le tour du cimetière avant le lever du soleil; il enfouira çà et là des ossements humains; il fera un certain trajet sans cligner des yeux ou reprendre son souffle; il prescrira de ne pas tourner la tête dans l'après-midi du jeudi; il distinguera soigneusement entre les jours fastes et néfastes, et désignera une heure comme plus favorable que telle autre pour l'opération la plus banale. Mais il a beau faire : avec tous ses instruments, avec toutes ses cérémonies, avec ses procédés compliqués, il ne parvient pas à opérer les prodiges que la crédulité populaire attribuait aux paroles magiques des anciens héros. On n'exigera pas de nous un exposé détaillé de ces minutieuses pratiques qui n'ont rien d'original, mais que les sorciers finnois, après avoir délaissé les traditions nationales, ont empruntées aux peuples voisins;

Digitized by Google

elles ne nous appartiennent d'ailleurs pas exclusivement, puisqu'elles sont du domaine de la superstition générale. Après avoir élagué ces puérilités, il ne nous reste plus qu'à faire connaître le côté le plus curieux de la magie finnoise, en étudiant les chants eux-mêmes, et ce sera le sujet du troisième et dernier article.

E. Beauvois.

Digitized by Google

# LES PLUS ANCIENS SANCTUAIRES

## DES ISRAÉLITES

Nous voudrions classer sous ce titre quelques faits précis relatifs aux pratiques religieuses des Israélites dans la période de leurs débuts sur la terre syrienne, dans le pays de Kena'an. Malheureusement sur ce terrain, plus peut-être que sur tout autre, il est permis de déplorer que les monuments lapidaires et épigraphiques ne viennent pas au secours des monuments littéraires [1]. Les livres en effet auxquels nous emprunterons nos renseignement, livres des Juges et de Samuel, rédigés longtemps après les événements, puis recopiés à mainte reprise, remaniés, corrigés, accommodés aux usages, aux convenances, à la foi religieuse des époques ultérieures, sont ici surtout des témoins incomplets et suspects. Peu dignes de foi quand ils font remonter à un passé reculé les institutions et les idées contemporaines de leurs rédacteurs et approuvées par eux, ils le sont toutefois beaucoup plus

[1]) Nous ne désespérons pas de voir retrouver en Palestine des monuments épigraphiques, en dépit du découragement dont ont été suivies plusieurs tentatives antérieures. Voici à cet égard la méthode que nous nous permettrions de conseiller. Etablir la liste des lieux où d'anciens sanctuaires ont existé, et porter de préférence ses recherches sur ceux qui ont été l'objet du plus petit nombre de bouleversements. Nous serions bien étonné si une recherche ainsi entreprise restait sans résultats, si l'on n'y mettait pas au jour des inscriptions, votives ou autres, propres à combler la lacune déplorable dont souffrent les études juives antiques.

Digitized by Google

quand ils mentionnent des pratiques étrangères à l'usage suivi de leur temps. Dans certains cas la tradition vraie du passé a été atténuée et contrebalancée par des additions ou des assertions contradictoires. Cependant on peut la restituer.

## I

### LE SANCTUAIRE DE DAN.

Un des morceaux les plus instructifs du livre des Juges (chap. XVII-XVIII) nous donne de curieux renseignements sur la fondation du sanctuaire de Dan, qui devait conserver son importance jusqu'à la destruction du royaume des dix tribus.

Un Israélite habitant la montagne d'Ephraïm se fit une « maison de Dieu, » c'est-à-dire un sanctuaire ou, comme nous dirions aujourd'hui, une chapelle. Dans cet édicule il installa une idole de Yahvéh plaquée d'argent, et pour vaquer au service du nouveau lieu de culte « consacra un de ses fils qui lui servit de prêtre [1]. »

[1]) Pour ne pas surcharger l'exposition, nous devons rejeter en note quelques remarques. Nous employons le mot idole au sens étymologique comme synonyme d'image, de statue, de simulacre. Idolâtrie est pris actuellement par l'usage dans un sens abusif comme désignant le culte rendu à un dieu qui n'est pas considéré comme le vrai dieu par la personne qui use de cette locution; en réalité il signifie tout simplement que l'on adore la divinité sous une forme visible et représentative. En nous servant de ce terme dans le sens qui lui convient seul de plein droit, nous aurons soin toutefois de prémunir nos lecteurs contre la confusion qui pourrait résulter de l'emploi vulgaire. Le récit des chapitres XVII-XVIII a reçu quelques surcharges : il y est question, non pas d'un simulacre unique de la divinité, mais à la fois d'une image taillée et d'une image fondue, ailleurs d'un *éphod* et d'un *théraphim*. Sans entrer dans le détail, nous nous rangeons ici aux vues de M. Reuss (*La Bible, etc., ad locum*) qui considère comme « incontestable qu'il s'agit d'une image unique, » et que « c'était une figure sculptée et plaquée, c'est-à-dire recouverte de plaques de métal fondu. » — Yahvéh (Jéhova, Dominus) était-il représenté sous la figure humaine ou sous une figure animale? Comme nous savons pertinemment qu'au x^e^ siècle avant l'ère chrétienne ce dieu était adoré à Dan sous la forme d'un jeune taureau et qu'il s'agit précisément ici des origines du sanctuaire de Dan, nous pouvons considérer comme probable la seconde alternative. La statuette divine était placée dans une cella, entourée de bâtiments plus ou moins importants, de symboles religieux, d'un ou de plusieurs autels, fréquemment d'arbres; on établissait de préférence ces édicules sacrés sur le sommet des montagnes. — D'après les versets 2-4 du chap. XVII, l'argent dont fut recouverte l'idole était le produit d'un vol commis par ce même Mîkah au préjudice de sa mère; le fils coupable ayant restitué la somme, la mère en consacra une partie à Yahvéh,

Digitized by Google

Les fonctions du prêtre consistaient dans l'accomplissement des sacrifices offerts sur l'autel du dieu, mais la portion la plus importante était la divination ou l'art d'interroger le simulacre divin. Par quel procédé se faisait cette consultation, on ne saurait le dire. La divinité répondait sans doute par oui ou par non aux questions qu'on lui posait : Faut-il faire ceci? Faut-il entreprendre cette expédition? Réussirai-je ou non dans mon entreprise? Les reviseurs de l'histoire ancienne d'Israël n'ont pu faire disparaître la fréquente mention de ces consultations arrachées par le procédé du prêtre aux simulacres divins. Cette action sacrée était la source de gros revenus.

Le fils de Mikah, improvisé dans les fonctions sacerdotales, aurait été avantageusement remplacé par un prêtre de profession, par un homme en possession des règles traditionnelles de la sacrificature et surtout de la divination. Aussi quand un lévite (ainsi se nommaient ceux qui se consacraient au sacerdoce comme à un emploi régulier), cherchant un sanctuaire où s'attacher, vint à la portée du propriétaire de l'édicule sacré, Mikah lui proposa de se mettre à son service moyennant dix sicles d'argent par an, l'habillement et la nourriture. Mikah exerce ainsi ce que nous appellerions le droit de patronage. Ce lévite venait de la ville de Bèth-Léhhem, située sur le territoire judaïte; il avait sans doute été attaché à son sanctuaire et l'avait quitté parce qu'il n'y trouvait qu'une rémunération insuffisante; peut-être venait-il d'y achever son éducation sacerdotale, en servant de second et d'aide à un prêtre. Il était donc à propos qu'il se plaçât. Le récit met dans la bouche de Mikah les paroles suivantes après qu'il eut attaché à son sanctuaire le lévite de Bèth-Léhhem : « Maintenant je sais que Yahvéh me fera du bien, parce que le lévite est devenu mon prêtre. » Ce que nous traduirons ainsi : Maintenant que j'ai attaché au service de mon idole un homme expert, le sanctuaire va devenir pour moi une source d'importants revenus.

au profit de ce même personnage. On est d'autant plus surpris de le voir déléguer à son tour un de ses fils pour les fonctions lucratives de prêtre. On peut considérer tout ce passage comme une interpolation destinée à jeter du discrédit sur l'origine de ce culte. Il est incontestable que, débarrassé de cette singulière introduction, l'ensemble du récit se comporte beaucoup mieux.

Digitized by Google

Mikah se trompait. Des explorateurs envoyés par les hommes de la tribu de Dan, mécontents de leur installation, étaient passés dans le voisinage du nouveau sanctuaire. Ils ne manquèrent pas de consulter l'oracle, sans doute déjà fameux, sur l'issue de leur entreprise : « Consulte Dieu, lui dirent-ils, pour savoir si notre expédition réussira. » Le lévite interrogea l'idole, dont la réponse fut favorable : « Allez, dit celui-ci aux Danites, votre entreprise est sous les yeux de Yahvéh. » Quand le gros de la tribu passa par le même endroit sous la conduite des explorateurs, qui avaient trouvé à l'extrême nord du territoire un endroit favorable à un établissement définitif, on pensa bien faire d'enlever l'idole de Yahvéh avec le prêtre qui la desservait, — ce qui fut fait malgré les protestations du malheureux propriétaire. Le lévite se laissa faire une douce violence : « Vaut-il mieux pour toi, lui dit-on, être le prêtre de la famille d'un seul homme ou être le prêtre d'une des tribus d'Israël? » L'argument de l'intérêt joint à celui de la menace était décisif.

Ainsi la tribu émigrante, forte, dit la tradition, de six cents hommes armés, gagna le nord du pays. En tête les enfants, le bétail et les bagages, au milieu le prêtre portant les objets sacrés. Ils se dirigeaient sur la ville de Laysh près des sources du Jourdain, et l'enlevèrent par un hardi coup de main. Le simulacre de Yahvéh fut aussitôt installé avec honneur. Il devait par la suite devenir le centre d'un important pèlerinage [1]. La tradition prétend que ce sanctuaire fut desservi par un petit-fils du fameux chef Mosheh (Moïse). « Yonathan, fils de Guershom, fils de Mosheh, lui et ses descendants furent prêtres de la tribu des Danites jusqu'à l'époque de l'exil [2]. » Une autre note, qui semble

[1]) M. Reuss (*ad locum*) se demande ce que la tribu de Dan avait bien pu faire de son dieu à elle, et, du silence gardé à cet égard, il conclut que les émigrants ne la constituaient pas tout entière et avaient dû laisser à leurs frères restés dans l'établissement primitif, les objets sacrés considérés comme étant la possession commune de la tribu. Cette conclusion n'est point nécessaire. Il suffit que les idoles jusque-là possédées par les Danites fussent de médiocre prestige; celle qu'ils volent à Mikah efface les autres tant par sa valeur intrinsèque que par sa réputation.

[2]) Le texte hébreu, par une falsification qui n'a pas d'ailleurs été poussée jusqu'au bout, a substitué au nom de Moïse celui de Manassé (XVIII, 30. — Voyez Reuss, *ad loc.*)

Digitized by Google

émaner d'une plume étrangère, dit, à son tour, que les Danites conservèrent l'idole fabriquée par Mikah pendant tout le temps que la « Maison de Dieu » fut à Shiloh. On sait que la ville de Laysh fut désormais appelée Dan. L'indication relative au petit-fils de Moïse ne s'accorde nullement avec ce qui est dit, dans le cours du récit, du lévite attaché au service de Mikah et plus tard au sanctuaire danite, personnage médiocre cherchant à s'employer n'importe où. Il y faut donc voir une prétention postérieure du sanctuaire danite, faisant remonter sa fondation non à un obscur lévite de Bèth-Léhhem, momentanément fixé dans la montagne d'Éphraïm, mais au petit-fils même du plus illustre des héros de l'histoire ancienne d'Israël.

On peut encore se demander si le récit du rapt de l'idole, qui était la légitime propriété de l'éphraïmite Mikah, n'a pas été inventé par des ennemis du sanctuaire danite et dans le but de le discréditer. Vous prétendez rattacher à Moïse votre temple et le simulacre de Yahvéh qui l'illustre. Eh bien! il a été enlevé par ruse et par violence à un homme d'Éphraïm qui l'avait érigé « quelque part » sur le territoire du même nom. Un écrivain, renchérissant sur cette donnée, déclare à son tour, non seulement que l'idole a été volée à Mikah, mais que Mikah lui-même avait dérobé à sa mère l'argent avec lequel elle fut fabriquée. Double méfait à l'origine de ce culte! Sans vouloir trancher des questions qui, dans l'état des textes, sont insolubles, il est bon de faire voir qu'elles peuvent être envisagées à des points de vue quelque peu différents.

## II

### LE SANCTUAIRE DE SHILOH.

Le sanctuaire le plus fameux de l'antiquité israélite semble avoir été celui de Shiloh (Silo, aujourd'hui Selun). Cette localité jouissait, sur le territoire éphraïmite, d'une position centrale très heureuse, à quelque distance au sud de Shekèm (Sichem).

Digitized by Google

Aucune tradition ne nous a été conservée relativement à son origine : nous ignorons s'il y avait là jadis quelque sanctuaire cananéen. A Shiloh se trouvait un édifice important : c'est ainsi du moins qu'on se le représenta de bonne heure. A une époque assez mal déterminée, mais qui ne saurait être fort antérieure à Shaoul (Saül), le sanctuaire de Yahvéh à Shiloh était desservi par deux prêtres, aidés d'un serviteur. Ces deux prêtres, Hhophni et Pinehhas, étaient fils eux-mêmes d'un nommé 'Elî, dont on ne sait pas nous dire grand'chose. La postérité dévote les charge de toute espèce de méfaits. En effet ils devaient succomber dans une bataille, abandonnant à l'ennemi l'objet sacré confié à leur garde et de la présence duquel leurs compatriotes attendaient la victoire. Cette défaite était évidemment la punition de leurs fautes : l'éclipse de la faveur de Yahvéh s'expliquerait-elle sans de graves manquements commis par ses prêtres? « Voici, dit un écrivain, comment procédaient ces prêtres à l'égard du peuple : Toutes les fois que quelqu'un venait offrir un sacrifice, le garçon du prêtre, pendant qu'on faisait bouillir la viande, venait avec sa fourchette à trois dents et l'enfonçait dans le chaudron, ou dans la marmite ou dans la casserole, ou dans le pot, et tout ce que la fourchette retirait, le prêtre s'en emparait. Voilà comme ils faisaient à tous les Israélites qui venaient là, à Shiloh. Avant même qu'on fît fumer la graisse (sur l'autel) le garçon du prêtre venait dire à celui qui faisait l'offrande : Donne de la chair à rôtir pour le prêtre, car il n'acceptera pas de toi de la viande bouillie, mais seulement de la chair crue. Et si cet homme disait : Qu'on fasse d'abord fumer la graisse, puis prends pour toi selon ton désir! Il répondait. Non! tu donneras tout de suite; sinon, je prends de force. Et le péché de ces jeunes gens était très grand aux yeux de Yahvéh, parce que les gens négligeaient de faire leurs offrandes à Yahvéh[1]. »

[1]) 1 Samuel, II, 12-17. Traduction de Reuss. Le « très grave péché » dont se chargent les fils de 'Elî n'est pas fait pour nous scandaliser beaucoup. Qui sait d'ailleurs s'il n'y faut pas voir un usage ancien, qui devait paraître irrégulier après avoir laissé place à une nouvelle pratique? Le premier reproche consiste en ce que le prêtre s'attribuait le droit de prélever, à son gré, le morceau ou les morceaux qui lui convenaient, au lieu d'attendre que le fidèle lui offrît une

Digitized by Google

Ce qui attirait les foules à Shiloh, en dépit de ces prétendus manquements à la loi cérémonielle, c'était la présence en ce sanctuaire, non pas d'un simulacre divin comme à Dan, mais d'une « arche de Dieu, » d'un coffre sacré, dont le souvenir s'est associé dans les récits de la postérité, à une série de manifestations étranges et surnaturelles. Qu'était-ce qu'une « arche de Dieu, » qu'un *Arôn Élohîm*? C'était un coffre, en bois ou en pierre, de dimensions médiocres et qui se logeait sans difficulté dans une *cella*. Plus tard le temple de Jérusalem bâti par Salomon en posséda une, entourée d'une vénération superstitieuse, dans laquelle étaient placées, dit-on, les Tables de la loi contenant le décalogue. On prétend que ce coffret sacré était celui-là même que Hhophni et Pinehhas avaient eu en leur garde à Shiloh et qui, à la suite d'une série d'aventures étranges, avait été amené par David dans la ville de Jérusalem, sa nouvelle conquête. Cette tradition ne mérite aucune créance. Le coffret sacré de Shiloh et celui que David rapporta, non sans encombre, de Qiryath-Ye'arîm, font certainement deux. Il est infiniment probable que les « arches de Dieu » se trouvaient en maints sanctuaires, bien qu'elles tendissent à disparaître devant les simulacres proprement dits de sa divinité, devant les idoles de Yahvéh.

Les recherches de la mythologie comparée ont établi avec une grande clarté que la présence d'idoles, c'est-à-dire d'images ou de représentations de la ou des divinités adorées par un peuple, marque un second degré, un progrès de l'idée religieuse et du culte. Avant de rendre un culte à Yahvéh sous la forme d'un taureau comme à Dan ou à Bèth-El, d'un serpent comme à Jérusalem, etc., les Israélites, cela est conforme à toutes les analogies, ont dû l'adorer « sans images, » c'est-à-dire dans des objets informes, dans des pierres, par exemple. « Lorsqu'on nous rapporte, dit M. Tiele à

part, que plus tard la loi rituelle détermina rigoureusement. En second lieu, les mêmes prêtres sont accusés d'avoir voulu prélever leur part sur la chair encore crue. Ce reproche peut-il se combiner avec celui qui précède? Il importe assez peu. Au point de vue de l'histoire de la pratique sacrificiaire, rien n'empêche d'admettre que, selon les endroits et les lieux, l'un ou l'autre de ces procédés ait été en usage. Rappelons que sur les récits relatifs aux fils de 'Elî, sont venus se greffer de longs développements sur Samuel, considéré comme l'aide du prêtre 'Eli. Cette seconde version doit être absolument écartée.

Digitized by Google

propos de la religion primitive des Grecs, qu'ils adoraient le dieu du ciel sur leurs montagnes sacrées, sans images et sans user d'un nom déterminé, il ne faut pas en conclure que leur religion était plus pure que celle qui a suivi, et strictement monothéiste ; mais cela signifie seulement qu'ils considéraient encore et adoraient leurs dieux, y compris la divinité suprême, comme des êtres physiques... Une divinité sans nom et sans image, quand il s'agit des temps les plus anciens, signifie une puissance de la nature qui n'a pas encore été anthropomorphisée[1]. » Que signifie d'ailleurs un coffret vide? On doit donc se représenter le coffret sacré, abrité sous la cella du temple de Shiloh, comme ayant renfermé quelque pierre de forme et de substance remarquable, symbole de Yahvéh[2]. Ce terme de symbole ne doit pas, bien entendu, être pris dans le sens spiritualiste du mot, puisque ce symbole n'était que le degré inférieur d'une idole. Nous hésitons, d'autre part, à nous servir de l'expression fétiche, parce qu'on a abusé de ce terme dans les derniers temps et qu'on ne saurait légitimement l'employer que comme synonyme d'amulette et de talisman. Une pierre divine, à l'état naturel ou grossièrement taillée comme l'était celle abritée dans l'arche de Yahvéh, n'est en effet point un talisman : c'est un rudiment de simulacre[3]. Il y a là, au point de vue de la mythologie comparée, une série de degrés dont il faut savoir tenir compte, sous peine de faire complètement fausse route.

[1]) C.-P. Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, traduction française, p. 218 et 219.

[2]) Voyez Kuenen, *De Godsdienst van Israel*, t. I, p. 231 et suiv. Nous en extrayons les lignes suivantes : « Quand nous voyons comment on en usait avec l'arche et quels effets on lui attribuait, il ne fait pas doute qu'elle était considérée comme l'*habitation de Yahvéh*, qu'on estimait que Yahvéh y était présent, d'une manière ou d'une autre. C'est de la sorte seulement qu'on peut expliquer le désir des Israélites d'avoir l'arche dans leur camp, la joie qu'ils éprouvent de son arrivée, et, sous le règne de David, son transfert solennel dans la nouvelle capitale du royaume. Maintenant l'arche était-elle vide? ou n'y avait-il point dedans une pierre, siège immédiat de la présence de Yahvéh et dont l'arche elle-même n'était que le contenant, le récipient? Nous ne saurions rien assurer à cet égard, bien que cette supposition, en tenant compte des récits plus récents du Pentateuque (présence prétendue des tables de pierre), nous semble avoir toutes les vraisemblances en sa faveur. »

[3]) Voyez l'article *Betyles*, de M. François Lenormant, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. III (1881), p. 31.

Digitized by Google

réintégrée dans son sanctuaire, ce qui eût été non seulement naturel, mais obligatoire.

L'arche de Shiloh jouissait d'une grande réputation. La nature du simulacre divin qu'elle renfermait nous porte à lui assigner une antiquité, et par suite un degré de vénération supérieur à celle qui s'adressait à des représentations animales ou humaines de Yahvéh, telles qu'elles convenaient à un degré plus avancé de la civilisation. Il arrive alors de ces vieux symboles deux choses : ou bien ils tombent dans le discrédit, c'est le sort du plus grand nombre; ou bien, s'ils échappent par une chance heureuse au zèle des promoteurs du nouvel ordre de choses, ils revêtent en raison même de leur rareté et de leur incompatibilité avec la manière de voir contemporaine, avec l'usage actuel, je ne sais quel caractère mystérieux. Hétérodoxes pendant le conflit, hérétiques pendant la période de transition, ils cessent de provoquer le scandale quand leur sens originel s'est tout à fait perdu : ils reçoivent alors plus d'honneurs que par le passé. Ainsi le temple de Jérusalem qui proscrit l'idolâtrie proprement dite, se fait gloire de recéler un vieux fétiche, et le judaïsme postérieur à l'exil ne connaît pas de symbole plus auguste de la présence de la divinité au milieu de son peuple que celui du coffret sacré; à la pierre-Yahvéh il a seulement substitué les tables de pierre de la loi de Yahvéh.

Que devint le sanctuaire de Shiloh après la mort de ses desservants et la disparition de sa vieille idole? Nous l'ignorons. On nous nomme bien un fils posthume de Pinehhas, Ikabôd (1 Samuel IV, 21); ailleurs nous découvrons que cet Ikabôd avait un frère, évidemment son aîné. Auprès de Shaoul nous voyons en effet apparaître un prêtre, ainsi dénommé : Ahhiyah, fils d'Ahhitoub, *frère d'Ikabôd, fils de Pinehhas, fils de 'Élî, le prêtre de Yahvéh à Shiloh* (1 Samuel XIV, 3). Il faudrait être bien négligent pour ne pas s'apercevoir que les mots que nous avons soulignés constituent l'addition d'un écrivain préoccupé de relier entre elles des familles sacerdotales, qui, employées au service de sanctuaires différents, n'ont entre elles aucun lien de parenté, aucune filiation. L'effort fait pour rattacher Ahhiyah, fils de Ahhitoub à 'Élî, est aussi vain que celui qui fut également tenté

Digitized by Google

plus tard de rattacher Hhophni et Pinehhas, fils de 'Élî, à la famille de Moïse et d'Aaron. Quant à Ikabôd, nous n'oserions affirmer qu'il ait jamais existé lui non plus, les circonstances dramatiques de sa naissance trahissant plutôt l'invention de l'écrivain qu'un souvenir précis [1]. Quoi qu'il en soit de ce personnage, nous tendons à croire que le sanctuaire de Shiloh a continué pendant longtemps encore d'attirer les fidèles. Autrement on ne s'expliquerait pas que le souvenir en soit demeuré aussi vivant dans la pensée de Jérémie, le prophète, qui écrivait quatre siècles environ après le désastre d'Apheq [2]. On n'a pas oublié qu'un autre écrivain, pour vanter le sanctuaire de Dan, lui assignait une durée égale à celle de la maison de Dieu de Shiloh. On n'ignore pas que Shiloh fut considéré par les auteurs du temps de l'exil comme ayant servi de centre religieux aux Israélites au moment de la conquête du territoire cananéen. Dans le récit dit du « lévite d'Éphraïm » qui forme les trois derniers chapitres du livre des Juges (chap. XIX-XXI), la « maison de Yahvéh » au service de laquelle est attaché le lévite (XIX, 18) est, selon toutes les vraisemblances, Shiloh, et cette même ville est donnée un peu plus loin (XXI, 19) comme ayant été le siège d'une fête religieuse, d'une « fête de Yahvéh » qu'on célébrait par des danses. Je ne vois pas pourquoi le sanctuaire de Shiloh n'aurait pas subsisté jusqu'au temps de la chute du royaume des dix tribus, sinon plus tard encore.

[1]) Ce qui concerne Ikabôd se trouve 1 Samuel IV, 19-22. C'est le couronnement et le dernier trait du désastre subi à Apheq.

[2]) « Allez donc à ma demeure qui était à Shiloh, où j'avais autrefois établi mon nom, et voyez ce que j'en ai fait à cause de la méchanceté de mon peuple d'Israël!... J'en agirai avec cette maison [le temple de Jérusalem] comme j'en ai agi avec Shiloh... » (Jérémie, VII, 12-14, cf. XXVI, 6, 9). Ces paroles ne s'expliqueraient guère si le sanctuaire de Shiloh n'avait survécu à la catastrophe où son arche de Yahvéh tombe aux mains des Philistins.



Digitized by Google

## III

### LES SANCTUAIRES DE SICHEM, D'OPHRA, DE BÉTHEL, ETC.

La vieille cité cananéenne de Shekèm (Sichem), possédait un temple de Ba'al du Pacte. Il en est question dans l'histoire d'Abimélek, bâtard de Yeroubba'al, dit Guide'ôn. Lors de la fête des vendanges, on y célébrait de joyeux banquets sans crainte de blesser la divinité par le spectacle d'une bruyante gaieté [1]. C'est ce qui se fit d'ailleurs dans tous les lieux sacrés jusqu'au temps de l'exil, quel que fût le vocable sous lequel la divinité était invoquée, Ba'al ou Yahvéh. Ce n'était pas le seul monument religieux que contînt la ville de Shekèm. Les assemblées populaires s'y tenaient près d'un chêne, évidemment sacré, à l'ombre duquel se dressait une stèle (cippe, colonne, monument), symbole primitif et grossier de la divinité [2]. Ces stèles ou cippes, autant qu'il paraît, affectaient la forme d'un rayon solaire, d'une flamme (pyramide) ou du phallus. Tant le chêne que le cippe sacré ont reçu les hommages des Israélites après ceux des indigènes. C'est ce que nous déclarent concurremment deux textes, l'un de la Genèse, l'autre du livre de Josué. Celui de la Genèse ne prend pas grand ombrage de ce culte, dont l'orthodoxie ultérieure sut écarter le scandale

[1]) L'histoire d'Abimélek forme le chap. IX du livre des Juges. Le temple de Ba'al du Pacte est mentionné versets 4 et 27. Dans ce dernier se trouve l'indication du banquet qui couronne la grande opération des vendanges ; c'est le pendant de la fête célébrée à Shiloh (Juges XXI, 19-21).

[2]) Juges IX, 6. « Les citoyens de Shekèm se rendirent près *du chêne du monument* qui est à Shekèm et y proclamèrent Abimélek roi. » Traduction de Reuss. Ce savant dit à ce propos : « Traduction conjecturale, par laquelle cette localité se trouvait identifiée avec celle dont parle le livre de Josué XXIV, 26 (comp. Genèse XXXV, 4). Il est en tout cas question d'une localité où se tenaient des assemblées populaires et où par conséquent nous ne serons pas étonnés de voir de vieux arbres, des monuments, des autels » (*ad locum*). Nous n'hésitons pas à admettre cette conjecture qui ne réclame qu'un très léger changement. Nous lisons en effet, au lieu de *Mutsab*, *Matsébah*, ce qui équivaut à l'adjonction d'un hé; en d'autres termes nous traduisons *Mutsab* comme on traduit *Matsébah*, ce à quoi le lexique ne saurait s'opposer sérieusement. — Dans l'histoire d'Abimélek, il est encore question d'un arbre sacré, le « chêne aux devins » ou « aux sorciers. » Verset 37.

Digitized by Google

par une adroite explication. Avant d'ériger solennellement un autel à Yahvéh à Bèth-El, Jacob, sur l'ordre divin, commande aux siens d'ôter les dieux étrangers qui étaient chez eux. On remet ainsi au patriarche « tous les dieux qu'ils portaient avec eux, » et « Jacob les enfouit sous le térébinthe qui est à Shekèm » (Genèse XXXV, 1-4). L'auteur du livre de Josué reprend le même thème, mais il sait tourner la chose de façon à satisfaire les plus rigoristes. Après que Josué a donné à son tour l'ordre au peuple réuni à Shekèm d'éloigner les dieux étrangers qui sont au milieu d'eux, il prend « une grande pierre, » et l'érige « sous le chêne du sanctuaire de Yahvéh, » en disant : « Cette pierre sera un témoignage contre vous pour que vous ne reniiez pas votre Dieu » (Josué XXIV, 23-28). Si l'arbre et le cippe consacrés de Shekèm ont survécu, le temple de Ba'al n'a sans doute pas dû disparaître si vite. Soit que celui-ci ait été rebaptisé au profit de Yahvéh, soit que Ba'al pût être entendu au sens générique, « le seigneur, le maître, » de manière à permettre le syncrétisme du culte indigène et du culte israélite, Shekèm devait demeurer un centre religieux important. La tradition prétend, tour à tour, que les patriarches Jacob et Abraham y ont élevé un autel (Genèse XXXIII, 20 et XII,7). Elle voulait sans doute dire par là que le plus ancien sanctuaire sichémite avait été dédié non à un dieu étranger, mais au dieu d'Israël, à « El Elohé-Israël » (Genèse XXXIII, 20). Quand nous voyons ainsi l'origine de certains sanctuaires reportée à une époque antérieure à la conquête, nous nous croyons autorisé à y trouver l'aveu déguisé de leur origine indigène, cananéenne, à y voir une formule ingénieuse, imaginée pour concilier la reconnaissance d'un fait indéniable avec les exigences de l'orgueil religieux national [1]. C'est ainsi encore que l'autel sis sur le

[1]) M. Reuss à propos du premier passage de la Genèse, — l'un précisément de ceux que nous venons de mentionner, — qui attribue aux patriarches l'origine de certains sanctuaires israélites fameux (Genèse XII, 7) s'exprime ainsi : « Par la mention des divers autels bâtis par Abraham et les autres patriarches, on voit que, du temps du rédacteur, un certain nombre de lieux saints jouissaient, avec raison sans doute, d'une réputation de haute antiquité et qu'on se plaisait à les rattacher au nom des premiers ancêtres de la nation. Cela prouve que la rédaction est antérieure à l'époque où ces différents lieux de culte furent proscrits par la loi. Pour Shekèm, voyez Josué XXIV, 1, pour

Digitized by Google

mont 'Ébal, la colline qui domine Shekèm au nord, remonterait à Josué qui l'y aurait établi sur l'ordre même de Moïse. Ainsi était sanctifié un lieu de culte d'origine profane [1].

A quelque distance de Shekèm, en un point qu'on ne saurait préciser aujourd'hui, à 'Ophrah des Abi'ezrites, l'opulent sheikh Yeroubba'al (autrement Guide'ôn, Gédéon) avait érigé une idole en or qui attira un grand nombre de pèlerins. La tradition dit qu'il y aurait consacré un butin considérable fait sur les bandes déprédatrices du désert (Midianites, Ismaélites) (Juges VIII, 24-27) [2]. Une autre version, contenue au même récit lequel est un des plus extraordinairement surchargés de l'Ancien Testament, prétend qu'à 'Ophrah se trouvait jadis un autel élevé en l'honneur de Ba'al, c'est-à-dire entouré des symboles et des représentations de ce dieu. S'il faut ajouter quelque créance à ces deux assertions, il ne sera point difficile de les combiner, en faisant précisément

Bèth-El 1 Samuel X, 3, Juges XX, 18, etc. » *La Bible...* (*ad locum*). Nous nous permettrons d'ajouter que, comme il est impossible d'admettre la réalité de la fondation, par des personnages d'ailleurs mythiques, d'autels qu'on aurait retrouvés intacts après plusieurs siècles de pérégrinations en différents pays, deux explications seules se présentent pour faire comprendre l'insistance de l'écrivain de la Genèse à faire remonter certains sanctuaires aux patriarches. L'une serait leur *illustration;* on aurait choisi les plus fameux pour faire honneur aux patriarches de leur origine! — Nous admettons plutôt, ce qui est sans doute au fond l'avis de M. Reuss, que la « réputation de haute antiquité » dont jouissaient certains sanctuaires, s'expliquait par leur origine cananéenne. Existant avant la conquête, ils ont été adoptés par les vainqueurs et ont vu de nouveau se succéder dans leurs enceintes les joyeuses cérémonies des grandes fêtes annuelles et des banquets sacrificiaires, exactement comme au temps passé.

[1]) Josué IX, 30-35 (comp. Deutéronome XXVII, 1-8). Ces deux récits sont confus parce qu'on y mêle deux choses d'origine distincte, l'érection d'un autel et l'installation de pierres égalisées avec de la chaux de façon à fournir une surface convenable à l'inscription de « la loi. » Quelle que soit la résolution à laquelle on s'arrête, le mont 'Ebal, autrement dit Shekèm, y est désigné comme un sanctuaire d'une haute importance. Il est possible, — mais nous n'en pouvons rien savoir, — que le temple de Ba'al du Pacte fût précisément situé sur les flancs du mont 'Ébal: ce serait alors ce sanctuaire cananéen que la tradition débaptiserait au profit d'une tradition orthodoxe et israélite. S'il faut attribuer à deux localités différentes l'autel de pierres brutes des textes précités et le plan bâti artificiellement pour porter une inscription, nous placerons volontiers le premier à Shekèm (mont 'Ebal) et le second après le passage du Jourdain, à Guilgal par exemple. De cette dernière localité et de l'explication des monuments idolâtriques de l'époque précédente qu'elle renfermait, il sera question un peu plus loin.

[2]) « Avec cet or, Guidé'on fait une *image* (et non un *habit*, comme on traduit communément), c'est-à-dire une figure symbolique de Yahvéh, probablement en forme de taureau... de bois plaqué d'or... » Reuss, *ad locum.*

Digitized by Google

de l'idole érigée par Yeroubba'al une représentation de Ba'al. Le nom même de cette divinité entre comme partie intégrante dans la composition du nom du héros de l'histoire. Yeroubba'al signifie, ou à peu près, combattant de Ba'al, c'est-à-dire combattant *pour* Ba'al.

Cela, bien entendu, n'est point d'accord avec la manière de voir de l'orthodoxie ultérieure. Celle-ci juge à propos de faire de Yeroubba'al un de ses héros favoris et, en même temps qu'elle préféra le nommer Guide'ôn, elle retourna audacieusement son nom de Yeroubba'al et lui donna une étymologie que désavouent la grammaire et le dictionnaire. « On l'appela Yeroubba'al pour dire: Que Ba'al plaide contre lui! » (Juges VI, 32.) Bien loin que le père d'Abimélek eût élevé une idole à Ba'al, il avait au contraire renversé l'autel de ce dieu et abattu l'*ashérah* qui le dominait. L'ashérah était, autant qu'il paraît, un tronc d'arbre dépouillé de ses rameaux ou un pieu, portant l'indication du sexe féminin, corollaire obligé des autels. Les gens de l'endroit, quand ils virent leur sanctuaire profané, dirent au père de Yeroubba'al, Yoash: « Livre ton fils pour qu'il meure, car il a détruit l'autel de Ba'al et abattu l'ashérah qui le dominait. » Celui-ci se borna à répondre, avec un profond désintéressement: « Si Ba'al est dieu, qu'il plaide sa cause lui-même, parce qu'on a détruit son autel, » d'où le nom de Yeroubba'al, expliqué plus haut [1]. D'autre part, Guide'ôn-Yeroubba'al, après avoir été honoré de l'apparition de Yahvéh, lui avait érigé un autel, qui reçut le nom de Yahvéh-du-Salut et subsiste *encore aujourd'hui*, dit le narrateur. Mais, trait digne de remarque, Guide'ôn avant de bâtir cet autel, avait offert à l'apparition divine la viande et les gâteaux dont il voulait l'honorer, *sous le térébinthe*. Arbres sacrés, cippes ou monuments, *ashérahs*, voilà en effet l'accompagnement obligé de tous les anciens autels [2]. Nous admettons donc l'origine cananéenne du

[1]) Cette anecdote étymologique, fondée sur le souvenir du sanctuaire consacré à Ba'al dans la ville de 'Ophrah, se trouve Juges VI, 25-32.

[2]) Cet épisode est raconté Juges VI, 11-24. — L'apparition divine se fait voir sous le *térébinthe* tout d'abord avant d'y recevoir les hommages. Cela signifie pour nous que l'endroit était déjà consacré ; la tradition juive pense au contraire donner en quelque sorte un brevet d'indemnité aux différents sanc-

Digitized by Google

sanctuaire de Ophrah sans vouloir nier qu'il pût s'y trouver plus tard un autel dédié à Yahvéh-du-Salut.

Un sanctuaire d'origine franchement cananéenne, c'est celui de Bèth-El, lieu de culte fameux qui devait survivre à la ruine du royaume des dix tribus et qui ne succomba que sous le zèle iconoclaste du roi Josias peu avant l'exil babylonien. On y voyait un cippe (stèle, pierre levée ou dressée) sur lequel on répandait l'huile et le vin. Ce cippe était peut-être creusé de quelques entailles destinée à garder les liquides ou de rigoles assurant leur écoulement régulier. On racontait que le patriarche Jacob avait eu en ces lieux une apparition de la divinité et que, prenant la pierre de son chevet, il l'avait érigée en monument (matsébah) et avait versé dessus de l'huile, en disant: « Cette pierre que j'ai érigée en monument sacré sera une demeure de Dieu (Bèth-El) » (Genèse XXVIII, 10-22). Cet événement s'était passé lorsque Jacob était en marche vers les plaines de la haute Syrie. Une variante de la tradition le place à son retour : « Jacob érigea un monument à l'endroit où Dieu lui avait parlé, un monument de pierre, et il fit une libation sur lui en y versant de l'huile » (Genèse XXXV, 9-15). Jacob bâtit aux mêmes lieux un autel proprement dit (XXXV, 1-7); un autre écrivain renchérit là-dessus et attribue à Abraham l'érection de ce même autel (Genèse XII, 8). A quelque distance, de Bèth-El, se trouvait un chêne sacré, dit le Chêne de Deborah ou le Chêne des pleurs (Genèse, XXXV, 8) [1].

Les sanctuaires cananéens de l'époque antérieure dont le souvenir a survécu et que les nouveaux venus entourèrent d'une dévotion au moins égale à celle de leurs précédents adorateurs, sont

tuaires locaux qu'elle n'ose excommunier en les faisant précéder d'une manifestation divine extraordinaire, qui les consacre.

[1]) D'après ce verset, la vénération dont était entouré le « chêne de Deborah » venait de ce qu'il ombrageait le tombeau de la nourrice de Rébecca! — Ailleurs nous apprenons que sous un palmier de ce nom, situé entre Rama et Bèth-El (c'est évidemment le même arbre) on rendait la justice (Juges IV, 4). On le retrouve encore (1 Samuel X, 3) sous la forme de chêne de Thabor. Il est enfin permis de tenter un rapprochement entre la variante de ce nom, le chêne des pleurs et la localité nommée « les pleurants » (Bokîm), où les Israélites offrent un sacrifice à Yahvéh, c'est-à-dire construisent un autel (Juges II, 1-5, particulièrement le verset 5). Ce sacrifice est accompli à la suite d'une apparition divine qui consacre ainsi la localité et la débarrasse de toute apparence profane.

Digitized by Google

encore nombreux : c'est Beèr-shéba', situé à l'extrémité méridionale du territoire israélite, dont le tamaris sacré remontait, dit-on, au patriarche Abraham, qui l'avait planté en « invoquant le nom de Yahvéh, Dieu d'éternité, » l'autel et le puits au patriarche Isaac; c'est Hhébrôn, chef-lieu de la tribu de Juda, dont l'autel a été bâti par Abraham près des chênes de Mamerè; c'est Mitspah (ou Mitspéh) du Guile'ad, à distinguer du Mitspah qui paraît dans l'histoire de Samuel, où Jacob est censé avoir dressé un cippe et amoncelé une sorte de tumulus, d'un caractère religieux, véritable autel, au moment de se séparer définitivement de son beau-père Laban; c'est Mahhanaïm, sanctuaire de la même rive orientale du Jourdain où Dieu est apparu au même patriarche; c'est Pnièl ou Pnouèl (face de El, face de Dieu) où Jacob encore s'est trouvé « face à face » avec la divinité et qui est situé dans des parages voisins, sur les rives du Yabboq[1].

Nous voulons consacrer un peu plus d'attention à deux sanctuaires considérables par le rôle que leur assigne la tradition et tous deux encore d'origine cananéenne : ceux de Guilgal près de Jéricho et de Gabaon (Guibe'ôn).

## IV

### LE SANCTUAIRE DE GUILGAL.

Une tradition très récente attribue un rôle de premier ordre à ce qu'elle appelle le camp de Guilgal, établi par Josué aussitôt après la traversée du Jourdain : de ce camp partent les diverses expéditions dirigées vers l'intérieur du pays. Un témoignage plus ancien

[1]) Pour Beèr-Sheba' voyez Genèse XXI, 33 et XXVI, 23-33 comp. Genèse XLVI, 1-3. Pour Hhébrôn, Genèse XV, 18. Les chênes de Mamerè sont sans doute un bois sacré, à l'ombre duquel se dressait l'autel accompagné des simulacres usuels; rapprochez-en les chênes de Môréh (Genèse XII, 6 comp. Deutér. XI, 30) situés près de Shekèm. Pour Mitspah du Guile'ad voyez Genèse XXXI, 44-54. Pour Mahhanaïm, Genèse XXXII, 2-3. Pour Pnièl, Genèse XXXII, 31. — On faisait également remonter à un épisode de la vie patriarcale, à une apparition de la divinité à la concubine d'Abraham, Hagar, le caractère sacré d'un puits situé dans le désert près de Qadèsh et appelé « puits du vivant de la vision (*Beèr lahhaï rôi*), Genèse XVI, 13-14.

Digitized by Google

et mieux daté, celui des prophètes du VIIIe siècle avant notre ère (Osée et Amos) nous apprend qu'en cette localité se trouvait un des principaux sanctuaires du territoire israélite. Enfin un texte du livre des Juges nous assure qu'à l'époque même dont nous nous occupons, ce lieu était célèbre par ses idoles (Juges III, 18 et 26)[1]. D'autre part, Guilgal est au fond un nom commun, qui se présente avec l'article. « Un Guilgal, nom commun à plusieurs localités, paraît avoir été une enceinte consacrée par une rangée de pierres placées en cercle, dit M. Reuss, » et il ajoute : « Les Guilgals étaient certainement d'antiques lieux de culte, peut-être cananéens et conservés ensuite comme tels par les Israélites, dont la tradition théocratique ennoblissait les origines[2]. » Cette transformation, dans le cas présent, est aisée à saisir. Les idoles du Guilgal en question sont devenues pour la postérité de simples souvenirs, des pierres monumentales dressées après le passage du Jourdain, en nombre égal à celui des tribus, en mémoire de cet événement merveilleux et sur l'ordre exprès de Josué, accomplissant en cela comme ailleurs les prescriptions de la divinité. « Josué appela douze hommes désignés d'entre les Israélites, un par tribu et leur dit : Passez devant l'arche de Yahvéh votre Dieu, au milieu du Jourdain, et que chacun charge une pierre sur ses épaules, selon le nombre des tribus d'Israël, afin que ce soit un signe au milieu de vous, lorsque vos fils vous demanderont : Qu'est-ce que ces pierres signifient? — Vous leur direz alors que les eaux du Jourdain se sont divisées... et ces pierres seront pour les enfants d'Israël un monument commémoratif à tout jamais. — Les Israélites firent comme Josué leur avait ordonné. Il enlevèrent douze pierres du milieu du Jourdain, comme Yahvéh l'avait dit à Josué, selon le nombre des tribus d'Israël et les emportèrent avec eux à la station, où ils les déposèrent... Le peuple alla donc camper au Guilgal et Josué érigea au Guilgal les douze pierres qu'on avait prises du Jourdain. Et il s'adressa aux Israélites en ces

[1]) « Lui-même (Éhoud) s'en retourna depuis les pierres taillées qui sont près de Guilgal... » Traduction de Reuss. « Les pierres taillées, d'après l'usage du terme, auront été des monuments religieux... » Note du même, *ad locum*.

[2]) Reuss, note 6 de la p. 369 et 5 de p. 371 du vol. II du Pentateuque-Josué. Voyez l'ensemble des notes relatives aux chap. IV et V du livre de Josué.

Digitized by Google

termes : Lorsque, à l'avenir, vos fils demanderont à leurs pères : Qu'est-ce que ces pierres? vous instruirez vos fils en disant : C'est à pied sec qu'Israël a passé ce Jourdain, etc. » (Josué IV, 4-8, 19-24). Toutefois la tradition croit encore nécessaire de consacrer le Guilgal par une apparition solennelle qui le désigne à la vénération des fidèles et justifie le culte qui y fleurit pendant des siècles (Josué V, 13-15).

Nous croyons pouvoir enfin risquer la supposition que c'est le sanctuaire fameux du même Guilgal qui a donné naissance au très curieux épisode qui forme le XXII^e^ chapitre du même livre de Josué. L'écrivain raconte que les guerriers des tribus transjordaniques, après s'être séparés de leurs compatriotes, possesseurs assurés désormais du sol cananéen, pour retourner chez eux, sur le point de franchir le Jourdain, trouvèrent à propos de construire « dans la partie du cercle du Jourdain qui appartient au pays de Kena'an, près du Jourdain, un autel, autel grand et mis en évidence. » Le rédacteur, placé au point de vue de la loi ultérieure qui réclamait l'unité de sanctuaire et en contradiction d'ailleurs avec des faits consignés au même livre de Josué, tels que l'érection d'un autel sur le mont 'Ébal, regarde comme une transgression flagrante cette construction d'un second autel à côté de celui de Shiloh qu'il considère comme le seul légitime et prétend qu'à l'annonce de l'entreprise faite par les Israélites du Guile'ad, le reste de la nation, immédiatement réuni à Shiloh, leur envoie un ultimatum ainsi conçu : « Voici ce que vous fait dire toute la communauté de Yahvéh : Qu'est ce que le crime que vous avez commis contre le Dieu d'Israël, en vous détournant aujourd'hui de Yahvéh, en vous construisant un autel pour vous révolter contre Yahvéh? etc., etc. — A quoi les prévenus répondent avec une faconde au moins égale à celle de leurs interlocuteurs, que l'on se trompe du tout au tout sur leurs intentions, que cet autel n'est *point fait* pour recevoir des offrandes ou des sacrifices de quelque nature qu'ils soient, qu'il a été simplement bâti pour qu'on ne pût jamais révoquer en doute l'appartenance des tribus transjordaniques au corps même d'Israël. « Nous avons fait cela par précaution, en

Digitized by Google

nous disant : Demain vos fils diront aux nôtres : Qu'avez-vous de commun avec Yahvéh, dieu d'Israël? Il a mis une limite entre vous et nous, le Jourdain..; vous n'avez point part à Yahvéh. Ainsi vos fils empêcheront les nôtres d'adorer Yahvéh. Nous avons donc dit : Défendons nos intérêts en construisant cet autel qui n'est point fait pour recevoir des holocaustes et des sacrifices, mais pour servir de témoignage entre nous et vous, afin que nous puissions rendre notre culte à Yahvéh, devant lui (à Shiloh) avec nos holocaustes, nos sacrifices et nos offrandes sans que vos fils disent aux nôtres : Vous n'avez point de part à Yahvéh ! Nous avons donc raisonné ainsi : Si demain ils devaient nous dire cela, nous répondrions : Voyez donc cette construction de l'autel de Yahvéh que nos pères ont faite, non pour l'holocauste et le sacrifice, mais pour servir de témoignage entre vous et nous, etc.» Les délégués du gros de la nation se déclarent satisfaits, et les Israélites transjordaniques donnent au fameux autel, cause de tant d'émoi, le nom significatif mais dépourvu de la concision du style lapidaire : *Il est témoin entre nous que Yahvéh est Dieu.*

M. Reuss pense que ce récit, si surchargé qu'il soit, se rattache à l'existence de quelque vieil autel; nous croyons pouvoir aller plus loin et désigner avec une réelle vraisemblance l'autel du Guilgal situé tout près du Jourdain. Ce sanctuaire, un des plus fameux au VIII^e^ siècle, existait encore dans la mémoire du peuple aux temps de l'exil; il était donc assez naturel qu'une théologie étroite et dépourvue totalement du sens de l'histoire, essayât d'en justifier l'existence au point de vue d'une rigide orthodoxie. Ce n'était plus le temps où l'on couvrait la multiplicité des lieux de culte du prestige d'apparitions divines. A l'époque où vivait l'auteur du XXII^e^ chapitre du livre de Josué, c'est-à-dire quelque part comme le V^e^ siècle avant notre ère, on ne pouvait tolérer la pensée d'un second autel existant à côté du seul vrai, qu'à la condition qu'il fût un autel *fictif*. De tels récits ne sont pas des documents historiques en ce sens qu'ils nous renseigneraient sur le passé dont ils prétendent retracer l'histoire; il ne le sont que dans la mesure où ils nous renseignent sur l'état des esprits à l'époque

Digitized by Google

où il furent fabriqués. A ce point de vue, la présente page conserve un réel intérêt.

## V

### LE SANCTUAIRE DE GABAON.

Le même livre de Josué, dont un des rédacteurs a si tortueusement vidé de sa substance le vieux et vénéré sanctuaire du Guilgal jordanique, trahit encore, cette fois-ci dans le plus piquant des épisodes qu'il rapporte, le secret d'un antique lieu de culte cananéen, celui de Guibe'ôn (Gabaon). On se rappelle que Guibe'ôn est désigné comme ayant été à l'époque de Salomon, et avant l'érection du temple, le principal sanctuaire de la contrée, si bien que le fils de David y va sacrifier de préférence à la fameuse arche de Yahvéh, amenée par son père au lieu même de sa résidence. Guibe'ôn était situé à une faible distance de Jérusalem. « Le roi y allait, dit l'historien sacré, pour y sacrifier, car c'était là le haut-lieu principal; sur cet autel Salomon immolait mille holocaustes [1]. »

Un des écrivains du livre de Josué rapporte que ce chef, après s'être emparé de Jéricho et de la ville de 'Aï, reçut au camp de Guilgal une députation singulière (Josué chap. IX). Une troupe arriva, aux allures misérables comme de gens qui ont fait un long et pénible voyage. Leurs sandales étaient en pièces et leurs vêtements en loques, leurs provisions de pain séchées et réduites en miettes, leurs outres à vin déchirées et rapiécées; les sacs

[1]) 1 Rois III, 4. M. Reuss (*ad locum*) après avoir fait remarquer qu'il ne faut pas prendre cette démonstration religieuse comme n'ayant eu lieu qu'une fois (il *alla*, il *immola*) mais comme, au contraire, indiquant une pratique habituelle, dit ceci : « Le lieu saint de Guibe'ôn était un sanctuaire national, ce que n'était pas encore le tabernacle de David... » David on le voit n'était pas encore parvenu à faire de son tabernacle le centre religieux de la nation. » Nous faisons ici une réserve : ce sanctuaire était *national*, en ce sens qu'il attirait des pèlerins même des régions éloignées; mais il était d'origine indigène, comme nous allons le faire voir, et il a dû rester, ce qui est beaucoup plus important, entre les mains de prêtres indigènes jusqu'au moment de sa destruction.

Digitized by Google

mêmes qui servent de selle aux ânes étaient vieux et usés. « Nous venons, dirent-ils, d'une contrée lointaine. Faites donc alliance avec nous. » Et comme on leur faisait subir un interrogatoire : « C'est d'un pays très éloigné que nous venons, répliquèrent-ils, à cause du nom de votre Dieu Yahvéh. Nous avons en effet entendu dire ce qu'il a fait à l'Égypte... Nos chefs nous ont dit : Prenez avec vous des provisions et allez faire alliance avec eux... Tenez : le pain que nous avons emporté tout chaud est sec et moisi; ces outres à vin étaient neuves, les voilà trouées; nos vêtements et nos sandales sont usés par la longueur de la route. » On se laissa prendre à ces perfides discours ; on fit avec les représentants de ce peuple « très éloigné » une alliance solennelle. Tout d'un coup, trois jours après, on vit qu'il s'agissait de Cananéens, habitant la ville de Guibe'ôn, à quelques heures de Jérusalem. Que faire ? Violer un serment solennel, on n'y pouvait songer. D'autre part l'extermination de la population indigène était commandée par Yahvéh. On se résolut à faire des Gabaonites les « bûcherons et porteurs d'eau » de la communauté et de l'autel de Yahvéh, dans le lieu choisi par lui (c'est-à-dire à Jérusalem), « ce qu'ils sont encore aujourd'hui, » affirme l'écrivain. Josué leur fait part de cette décision en ces termes : « Vous nous avez trompés... Soyez donc maudits. Vous serez serfs à jamais, coupeurs de bois et porteurs d'eau pour la maison de mon Dieu. » En deux mots, les Gabaonites, ayant échappé à l'extermination par un hardi subterfuge, sont « condamnés » à occuper les bas emplois du temple de Jérusalem.

Mais quiconque est un peu familier avec l'histoire israélite sait que cette « condamnation, » d'ailleurs fort douce, n'est pas propre aux Gabaonites, et que le même sort fut fait au clergé des nombreux lieux de culte qui subsistèrent jusqu'à l'exil en dehors de Jérusalem. Tandis que le Deutéronome mettait encore sur le pied des prêtres employés à Jérusalem ceux des lévites attachés aux sanctuaires provinciaux qui se rendraient de plein gré dans cette ville (Deutér. XVIII, 6-8), le prophète Ézéchiel déclare en effet expressément que tout le clergé des sanctuaires locaux sera réduit aux emplois subalternes à Jérusalem (Ézéch. XLIV, 10-14).

Digitized by Google

C'est bien la distinction que la loi mosaïque (Code sacerdotal) devait, après l'exil, établir définitivement entre les prêtres, seuls officiants, et les lévites, domestiques et serviteurs. La prétendue punition infligée à la population gabaonite n'est donc que la constatation de ce fait que, au temps de la composition du livre de Josué (vr^e^ ou v^e^ siècle avant l'ère chrétienne), les emplois subalternes du temple de Jérusalem étaient occupés partiellement par des gens appartenant, au su de tous, à une race cananéenne, indigène. Quels étaient ces gens ? C'était tout simplement le clergé du sanctuaire de Guibe'ôn, qui avait suivi la fortune du clergé des sanctuaires provinciaux et s'était trouvé heureux d'accepter, après la suppression du siège de son culte, une situation modeste dans le seul temple désormais florissant.

Pour qui sait lire, c'est là qu'est la pointe du curieux récit du livre de Josué. Le fait de l'existence de Gabaonites, faisant fonction de « coupeurs de bois et de porteurs d'eau » du temple, frappait les yeux de tous et n'était pas sans scandaliser les dévots. Comment expliquer leur présence ? Par une exception, dont la raison ne devait pas être cherchée dans une coupable indulgence, mais dans un conflit de devoirs. Une alliance promise à la légère, à la suite d'une ruse, une parole sacrée que l'on n'a pu violer; voilà ce qu'on inventa pour justifier une situation positive.

Mais, pour que les humbles desservants gabaonites du temple de Jérusalem après l'exil continuassent de former un groupe à part, de se distinguer nettement de leurs modestes confrères, et de poser, par leur seule présence, un problème irritant dont les théologiens croyaient nécessaire de donner la solution, il fallait que le sanctuaire de Guibe'ôn et son clergé eussent conservé pendant longtemps une importance considérable, exceptionnelle. C'est ce que nous atteste la conduite de Salomon ; c'est ce que nous atteste non moins clairement un récit étrange du second livre de Samuel, dont le caractère historique est incontestable (chap. XXI). « Au temps de David, » telle est la vague détermination de l'époque, une famine de trois ans sévit sur le territoire israélite. Le roi consulte l'oracle de Yahvéh. Celui-ci répond que la famine a pour cause des violences exercées par Shaoul (Saül)

Digitized by Google

sur les Gabaonites. David fait donc venir ces derniers et leur adresse la question suivante : « Que dois-je vous faire et par « quoi dois-je vous venger pour que *vous bénissiez le peuple de « Yahvéh ?* » Les Gabaonites réclamèrent qu'il leur fût livré sept des descendants de Shaoul, afin de les pendre devant Yahvéh. Et c'est ce que fut fait. Les prêtres de Guibe'ôn accomplirent selon le cérémonial sacré le sacrifice expiatoire, et le fléau cessa. De ce récit, en laissant de côté toute espèce d'obscurités qu'il renferme, un fait indéniable se dégage : au temps de David, c'est-à-dire aux environs de l'an 1000 avant l'ère chrétienne, une grave offense adressée au sanctuaire de Guibe'ôn, desservi par un clergé indigène, était considérée comme de nature à attirer sur les Israélites une calamité publique, qu'une expiation solennelle, accomplie aux mêmes lieux, pouvait seule désarmer [1].

[1]) Le récit de 2 Samuel XXI, 1-9 soulève de nombreuses difficultés dans son état et dans sa situation actuels. D'après le même livre (IX, 1) on n'imaginerait pas qu'il y eût assez de survivants de la race de Shaoul pour fournir sept victimes. On s'étonne aussi de la distance entre la violence exercée par Shaoul et le fléau (famine) qui en est la punition. Cette extermination des Gabaonites n'est point racontée d'ailleurs dans l'histoire du prédécesseur de David, ce qui, toutefois, dans l'état actuel des sources, n'a rien d'étonnant. Le seul fait qui y ressemble, c'est l'extermination des prêtres de Nob (1 Samuel XXII, 11-19 cf. id. XXI, 1-9) dont le crime était précisément d'avoir porté assistance à David. Comme ce sanctuaire de Nob n'apparaît que dans cette circonstance et que son existence semble ainsi assez pauvrement documentée, nous nous sommes demandé si le nom de Nob n'aurait pas été substitué en cet endroit à celui de Guibe'ôn. Toutefois cette hypothèse nous paraît risquée, et nous n'y insistons pas. — Il est bien clair que l'offense faite par Shaoul aux Gabaonites ne s'adressait pas à la population comme telle, en tant que cananéenne (vue très postérieure à la rédaction première du récit et qu'un reviseur y a introduite sous forme de parenthèse, verset 2). A ce propos il serait permis de faire remarquer le contraste singulier qui se rencontrerait entre le « pieux David » et « l'impie » Shaoul, le dernier manifestant le plus beau zèle orthodoxe, l'autre se soumettant avec empressement aux exigences de la population cananéenne. C'est au sanctuaire de Guibe'ôn et à son clergé que Shaoul a adressé ses coups, et c'est la violation d'un sanctuaire et d'un clergé aussi illustres qui a allumé le courroux de la divinité. — Le texte actuel dit que le sacrifice expiatoire doit s'accomplir « devant Yahvéh, à Guibe'âh, le lieu même de Shaoul, l'élu de Yahvéh. » Un peu plus loin on trouve les expressions « devant Yahvéh sur la montagne. » Ce premier texte est bizarre. M. Reuss (*ad locum*) propose un changement : « sur la montagne de Yahvéh » au lieu de « l'élu de Yahvéh, » en lisant *Behar* au lieu de *Behhîr*. Pour notre part, nous n'hésitons pas à introduire une correction plus considérable et à lire au lieu de « à Guibe'ah, le lieu de Shaoul, » — « à Guibe'ôn. » L'ensemble du récit démontre en effet que l'expiation a dû avoir lieu là où l'insulte s'est produite, à Guibe'ôn même, devant le Yahvéh adoré au sanctuaire de Guibe'ôn. — On adorait donc Yahvéh dans un sanctuaire cananéen : quelle raison d'en douter, puisque plus tard le clergé de l'endroit est appelé à faire partie du sacerdoce jérusalémite? Cela est néanmoins un fait d'un haut intérêt.

Digitized by Google

Nous arrêtons ici les indications que nous avons cru pouvoir donner sur quelques-uns des sanctuaires dont la mention nous a été conservée pour les époques les plus anciennes de l'histoire israélite. Nous aurions pu en citer d'autres encore, et l'on sait par l'histoire des temps suivants que, jusqu'à l'époque de l'exil, le territoire israélite fut couvert de « hauts-lieux, » de sanctuaires locaux, exactement comme notre pays est actuellement couvert d'édifices: cathédrales, églises, chapelles, consacrés au culte. Sous ce rapport, le caractère et les allures du culte pratiqué par les Israélites sont les mêmes au temps d'un Josias qu'ils l'étaient au temps d'un Samuel ou d'un Saül. Nous nous bornerons à conclure cette esquisse par quelques mots sur les fêtes sacrées et sur la consultation de l'oracle de Yahvéh.

Tous ces sanctuaires, grands et petits, riches et pauvres, avec leurs autels et leurs emblèmes plus ou moins grossiers ou raffinés de la divinité, avec leurs idoles, leurs arches, leurs cippes, leurs ashérahs, leurs arbres sacrés, attiraient la dévotion générale. Les sacrifices y affluaient et donnaient lieu à des repas de fête pris « devant Yahvéh, » en général témoin bienveillant de ces joies souvent bruyantes, parfois sévère assistant des vengeances exercées sur une race sacrilège, comme lors de l'immolation des descendants de Shaoul à Guibe'ôn. Certaines époques, sans doute et de préférence certains événements réguliers de l'année agricole, étaient célébrés avec une ardeur particulière. Dans les textes que nous avons parcourus, la fête des vendanges est mentionnée deux fois: une fois elle a lieu dans le temple du dieu Ba'al du Pacte à Shekèm (Juges IX, 27), l'autre fois à Shiloh; dans ce second cas on signale des danses ou théories de jeunes filles (Juges XXI, 19-23). Cette cérémonie devait devenir par la suite la fête des tabernacles ou des tentes. C'était la grande fête agricole de l'automne, célébrée avec un entrain particulier dans les régions vinicoles.

On allait aussi consulter la divinité sur l'issue d'entreprises privées ou publiques. Le prêtre interrogeait l'*éphod* ou statue du dieu par un procédé qui nous est inconnu: la réponse semble avoir été oui ou non. Nous mentionnons ici les différents cas où

Digitized by Google

nous trouvons trace de cet usage dans la période qui nous occupe.

Les explorateurs danites consultent l'idole établie par Mikah en un point non défini de la montagne d'Ephraïm, sur l'issue de leur expédition et reçoivent une réponse favorable (Juges XVIII, 5-6).

Shaoul, au moment de ses premières luttes contre les Philistins, a auprès de lui un prêtre porteur de l'éphod et le consulte sur l'issue du combat engagé (1 Samuel XIV, 3, 18-19). Ce prêtre est Ahhiyah, fils d'Ahhitoub. On voit ici que l'oracle n'est pas invinciblement attaché au sanctuaire et que le prêtre peut emporter avec lui, à la suite d'un sheikh, l'emblème divin dont il sollicitera les réponses [1].

David s'enfuyant de la cour de Shaoul va trouver à Nob le prêtre Ahhimélek (le même que Ahhiyah) qui consulte l'éphod en sa faveur (1 Samuel XXI, 1-2, 9; XXII, 10, 13, 15). A la suite de cet incident, Shaoul fait périr le sacerdoce attaché au sanctuaire de Nob à l'exception d'un fils d'Ahhimélek, Ebyathar, qui se réfugie auprès de David, en emportant avec lui la statue oraculaire (1 Samuel XXII, 16-21; XXIII, 6). La suite du récit nous montre David consultant l'oracle pour ses entreprises (id. XXIII, 1-4, 9-12, cf. XXX, 7-8).

Ces passages ne sont pas très nombreux. Ils sont néanmoins d'une importance capitale pour l'histoire des idées religieuses en Israël, d'abord par eux-mêmes, puis parce qu'ils nous permettent de montrer que le rôle assigné par la tradition à Samuel tant auprès de Saül qu'auprès de David non seulement est dépourvu de toute vraisemblance, mais se heurte à une impossibilité absolue, que ce rôle en un mot appartient à la légende, non à l'histoire.

Maurice Vernes.

[1]) Le texte hébreu, aux versets 18-19 de ce même chapitre, substitue l'arche à l'éphod : « Fais approcher l'arche de Dieu, etc... » Mais les Septante ont ici conservé le texte primitif : Viens apporter l'éphod (car c'est lui qui portait alors l'éphod). Voyez Reuss *ad locum*. — Ailleurs Ahhiyah est appelé Ahhimélek, qui est certainement son nom authentique; par un scrupule religieux les correcteurs ont substitué, dans ce passage, *Yah* à *Mélek*, qui choquait leur orthodoxie.

Digitized by Google

# HISTOIRE

DU

# BOUDDHISME DANS L'INDE

(SECOND ARTICLE)

## LIVRE PREMIER. — LE BOUDDHA

### CHAPITRE PREMIER. LA LÉGENDE DU BOUDDHA

L'histoire du Bouddha nous est parvenue sous la forme d'une légende, soit que les partisans enthousiastes du Maître, peu satisfaits de la simple grandeur humaine de ce dernier, aient, peut-être sans le vouloir et le savoir, entouré son image d'une auréole et lui aient donné à lui-même un éclat princier, voire même divin, soit que les traits du prophète suprême — qui, en toute secte païenne [1], est invariablement un dieu ou une incarnation de la divinité, — appartiennent au Maître de droit et qu'il les ait possédés dès l'origine, parce qu'il était un être divin.

Avec les sources que nous possédons aujourd'hui, il est impossible de tracer d'une manière sûre et exacte les limites entre le

[1]) Nous entendons par les Indiens païens tous ceux qui reconnaissent les Védas pour la principale source de leur croyance. Nous n'employons pas ce nom pour marquer aucun dédain, que nous sommes loin d'éprouver à leur égard, mais parce qu'il nous a été impossible d'en trouver un meilleur. L'expression *Hindous*, employée par d'autres, prête à l'équivoque.



Digitized by Google

mythe et l'histoire dans cette légende. Assurément la plupart des traits mythologiques ne sont pas difficiles à reconnaître, mais nous n'avons aucune certitude qu'après leur élimination tout ce qui reste ait un caractère purement historique. Dans la suite de ce travail, nous essayerons de séparer ces deux éléments différents, mais nous n'osons nous promettre qu'un résultat fort incomplet de cette tentative. Il faut d'abord prendre connaissance de la légende, telle qu'elle est admise dans l'Église bouddhique, car, bien que la partie mythologique ne fasse pas partie de l'histoire du Bouddha, elle appartient pourtant à l'histoire du bouddhisme et est, par conséquent, un chapitre de l'histoire du développement de l'esprit humain. Assurément le bouddhisme n'aurait pas pris naissance sans l'initiative d'un maître; mais, sans la puissance d'imagination de ses successeurs, sa doctrine n'aurait pas exercé une telle force d'attraction sur un aussi grand nombre de cœurs pieux. Ce n'est pas seulement par ce que le Bouddha a été, a dit et a fait, mais par ce qu'il a été censé être, avoir dit et avoir fait, que le bouddhisme a fait la conquête d'une telle multitude d'âmes.

On suivra dans cette histoire la légende de la partie méridionale de l'Église bouddhique[1], parce qu'on croit y avoir reconnu une plus pure image du bouddhisme authentique. On

[1]) Bouddhistes méridionaux ceux dont les livres sacrés sont écrits en langue pâlie : Singalais, Birmans, Siamois et Anamites; bouddhistes septentrionaux, ceux dont les livres sacrés sont écrits en sanscrit : Népaulais, Thibétains, Chinois, etc., etc.; et dans les temps anciens les bouddhistes du Cambodge, de l'Inde postérieure, de Java et de Sumatra. Il serait donc plus exact de dire : Églises orientale et occidentale. Principales sources méridionales de première main que nous avons consultées : 1° L'*Introduction aux Jâtakas;* pour la partie qu'elle renferme, notre exposition n'en sera guère qu'une traduction, en certaines parties abrégée. (Naturellement, dans ce résumé, les parties abrégées sont en plus grand nombre. On y passera même complètement certains traits rapportés dans l'ouvrage hollandais, tout en s'attachant à reproduire, au moins sommairement, tout ce qui est particulièrement caractéristique. *Trad.*); 2° les renseignements répandus dans *Mahâ* et dans le *Coulla vagga;* 3° Le *Parinibbâna-soutta;* 4° quelques fragments du *Commentaire sur le Dhammapada.* Sources de seconde main : 1° *La Légende de Gautama,* traduite du birman, par Bigandet; 2° le *Manuel of Buddhism* de Hardy; quelques fragments des *Remarques de Burnouf sur le Lotus de la bonne loi.* Quant à la tradition septentrionale, nous ne nous sommes servi que du *Lalitavistara;* de seconde main nous avons consulté : 1° Schiefner. *Thibetische Lebensbeschreibung Çakyâmunis;* 2° Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien.*

Digitized by Google

recourra pourtant quelquefois à la tradition de l'Église septentrionale. Les bouddhistes croient, selon une tradition fortement accréditée, que dans les périodes innombrables ayant précédé la Bhadra-Kalpa, ou ère actuelle du salut, il y a eu un grand nombre de bouddhas. On ne possède quelques particularités que sur les vingt-quatre qui ont immédiatement précédé le fondateur de leur doctrine, Gautama-bouddha. Ce dernier, avant sa naissance, s'était préparé pendant un temps infini à sa tâche de Sauveur. Après s'être élevé constamment dans ses naissances successives, il avait fini par atteindre le rang de Bodhisatva, c'est-à-dire un être destiné à devenir un bouddha. C'est à partir de ce moment que commence sa légende.

### 1. *Résolution de descendre du ciel sur la terre.*

Après qu'il eut joui longtemps de la félicité céleste, à la prière des anges et des dieux le Bodhisatva accepta de descendre sur la terre en qualité de sauveur et fit choix, pour y naître, de la contrée de Jamboudvîpa[1], du pays de Madhyadeça, de la famille du roi Çouddhodana, et pour sa mère élut la reine Mâyâ.

### 2. *Conception du Bouddha.*

Les habitants de Kapilavastou avaient coutume de célébrer dans le mois d'Ashâdha (juin-juillet) une fête qui durait du 7 au 14[2]. La pieuse Mâyâ n'avait pris aucune part aux réjouissances, mais avait accompli tous les rites religieux de la fête. Après s'être purifiée, elle se retira dans sa chambre à coucher pour se reposer.

Lorsque la reine se fut endormie, elle eut un songe. Les souve-

[1]) Les limites de cette contrée sont des plus mal définies; les bouddhistes ne l'étendent pas au delà de l'Inde.

[2]) Le *Lalitavistara* (p. 62) ne parle pas de cette fête et place la conception au printemps, le jour de la pleine lune de Vaiçâkha (avril), alors que la lune était dans la constellation Poushya, ou Tishya. L'an 500 av. J.-C., le 1er Vaiçâkha de l'année solaire tombait le 9 mars.

Digitized by Google

rains des quatre régions du ciel enlevèrent son lit et l'emportèrent sur l'Himâlaya où ils le déposèrent sous un arbre dont le feuillage touffu s'étendait au loin. Puis survinrent leurs quatre épouses qui transportèrent la reine au bord du lac Anavatapta, où elles lui firent prendre un bain pour la purifier de toute souillure terrestre. Au sortir du bain, elle fut revêtue d'une robe céleste, parfumée avec des fleurs célestes. On la conduisit ensuite à la montagne d'argent, où une grotte d'or était arrangée comme un palais et on la plaça sur un lit de repos dont la tête était tournée vers l'Orient. Au moment même, le Bodhisatva, qui était sur la montagne d'or, prit la forme d'un éléphant blanc, gravit la montagne d'argent, entra, portant un nénuphar blanc avec sa trompe, dans l'appartement, au bruit des applaudissements et des acclamations, fit trois fois le tour du lit en signe d'hommage, ouvrit le côté droit de la reine et entra dans son sein.

Le lendemain matin à son réveil, la reine raconta à son mari le songe qu'elle avait eu. Aussitôt il fit mander soixante-quatre brahmanes, pour leur en demander l'explication. Ils lui répondirent : « O roi, sois sans inquiétude; la reine est enceinte, elle donnera le jour à un fils, non à une fille. Si l'enfant, devenu grand, reste dans la société, il sera un roi qui dominera le monde ; s'il renonce au monde, il sera un Bouddha et répandra la lumière dans l'univers. »

Au moment de la conception du Bouddha, toute la nature tressaillit, et il se produisit trente-deux signes miraculeux. Une lumière sans pareille éclaira tout l'univers; les aveugles, comme avides de contempler la splendeur du Bodhisatva, recouvrèrent la vue, les sourds entendirent, les muets parlèrent, les contrefaits furent redressés, les paralytiques marchèrent, les prisonniers recouvrèrent la liberté, ainsi que les animaux en domesticité, le feu de l'enfer s'éteignit, les habitants de l'empire des morts purent apaiser leur faim et leur soif, les animaux déposèrent toute timidité, toutes les créatures furent guéries de leurs maux et devinrent bienveillantes; les chevaux hennirent, les éléphants barètèrent doucement, les instruments de musique résonnèrent d'eux-mêmes, les bracelets et les autres bijoux

Digitized by Google

portés par les hommes comme ornements tintèrent, toutes les régions du ciel s'éclaircirent, une brise douce et fraîche vint vivifier toutes les créatures, la pluie tomba en dehors de sa saison [1] et l'eau bouillonna sur la terre, les oiseaux suspendirent leur vol au milieu des airs, les rivières furent arrêtées dans leur cours, l'eau de la mer devint douce et se couvrit de nénuphars de toutes les couleurs, tous les bourgeons s'épanouirent, des roses poussèrent aux troncs, aux branches et aux rameaux de tous les arbres [2], des roses d'une merveilleuse beauté poussèrent dans les sols de rocher les plus durs, on vit des guirlandes de fleurs suspendues en l'air, il y eut des pluies de fleurs, on entendit dans les airs les accents d'une musique céleste, toutes les sphères furent comme tapissées de couronnes, de guirlandes et décorées de plumets ondulants, parfumées de l'odeur des fleurs et de l'encens, et offrirent un aspect magnifique [3].

Pendant la grossesse de la reine, quatre anges, armés de glaives, veillèrent pour écarter tout mal de la mère et de l'enfant qui devait naître. Toujours d'une humeur égale, satisfaite, exempte de douleurs corporelles, elle portait dans son sein comme dans un reliquaire l'enfant qui y reposait semblable à un fil brillant dans un bijou transparent. Elle porta dix mois le précieux trésor, avec précaution, comme on porte un vase rempli d'huile.

### 3. *Naissance et première enfance.*

A l'approche de sa délivrance, Mâyâ exprima à son époux le désir d'aller rendre visite à ses parents dans la ville de Dévahrada. Entre cette ville et Kapilavastou se trouve le bois de plaisance de Lumbinî. Quand on en approcha, les arbres se couvrirent

[1]) Actuellement le mois d'Ashâdha, où eut lieu la conception de Bouddha, est compris dans la saison des pluies.

[2]) Il y a dans le texte *padouma* qui signifie, il est vrai, un *nélumbium*. Mais en langage oratoire, il est employé comme nous employons *rose*. Il est d'ailleurs évident qu'il ne saurait s'agir ici d'un nélumbium.

[3]) Le nombre sacramentel de trente-deux signes est aussi mentionné dans le *Lalitav.*, p. 87, mais ne s'y retrouve pas exactement dans l'énumération des prodiges.

Digitized by Google

subitement de fleurs; la reine voulut en cueillir une pour s'en parer et se fit conduire au pied d'un arbre élevé, tendit la main pour atteindre une branche qui immédiatement s'inclina vers elle. A ce moment même eut lieu la naissance du Bodhisatva, qui fut accompagnée du même nombre de signes merveilleux que l'avait été sa conception. Reçu dans un filet d'or par quatre anges, l'enfant fut d'abord présenté aux souverains des quatre régions célestes, qui le remirent ensuite entre les mains des hommes. Mais il s'en échappa, se tint debout en se tournant vers l'orient, contempla plusieurs millions de sphères se déroulant à ses pieds comme une immense plaine. Les dieux et les hommes lui rendirent hommage en lui présentant des fleurs et des parfums et en s'écriant : « Être vénérable, il n'y a pas sur la terre ton pareil, bien moins quelqu'un qui soit au-dessus de toi. »

Après avoir promené son regard dans toutes les directions, le jeune Bodhisatva fit sept pas dans la direction du Nord, et, au septième, s'écria d'un accent de triomphe : « C'est moi qui suis le plus haut placé dans ce monde, » et poussa des cris de joie comme un héros qui se prépare pour le combat [1].

Trente-deux signes miraculeux marquèrent sa naissance comme sa conception et, en outre, à la même heure que lui naquirent sa future épouse Yaçodharâ, ou Yaçovati, son neveu Ânanda, qui devait être son disciple préféré, ses compagnons Chanda ou Chandaka [2] et Oudâyin ou Kâlodâyin et son cheval Kanthaka. En même temps sortit de terre le grand arbre Bodhi à Ourouwilwâ et les quatre chambres du trésor furent créées ayant l'une un mille, la deuxième une demi-lieue, la troisième trois milles et la quatrième une lieue de tour [3].

[1]) Le Lalitavistara, 97, rapporte ces paroles d'une manière un peu différente : « Je suis le plus glorieux dans ce monde; c'est ici ma dernière naissance, je mettrai fin à la renaissance, à la vieillesse, à la mort et à la douleur. » Ensuite, après avoir fait sept pas dans la direction du septentrion : « Je serai le plus grand de tous les êtres. » puis après sept pas dans la direction du nadir : « Je détruirai le Malin et les mauvais esprits, je publierai la loi suprême qui doit éteindre le feu de l'enfer au profit de tous les habitants du monde souterrain. »

[2]) En pâli *Channo*.

[3]) La biographie thibétaine du Bouddha (Schiefner, p. 235) assure qu'au même moment naquirent dans quatre grandes villes quatre fils de rois qui, à

Digitized by Google

L'enfant est ramené peu après sa naissance du bois de Lumbinî à Kapilavastou par les habitants de cette ville, réunis à ceux de Dévahrada. La joie de la naissance d'un futur bouddha dans la famille du roi Çouddhodana est ressentie jusque dans le ciel, tellement que le sage Dévala [1] qui avait déjà franchi les huit degrés de la connaissance et résidait au ciel, s'enquit du sujet de l'allégresse générale. L'ayant appris, il veut contempler le futur Bouddha et se rend à Kapilavastou; le roi le reçoit avec toute sorte d'égards, fait parer l'enfant pour être présenté au vieillard, assis sur un siège d'honneur. Cependant le jeune Bodhisatva, apporté devant lui, tourne ses pieds [2] en l'air et les pose sur la rude chevelure de l'ascète, parce qu'il ne convient pas qu'un Bodhisatva rende hommage à aucun homme. Alors Dévala quitte son siège et se prosterne devant l'enfant; le roi, à cette vue, se prosterne aussi la face contre terre devant son fils.

Une chose pourtant afflige Dévala. Dans sa connaissance de l'avenir, il voit qu'il ne lui sera pas donné de contempler le Bouddha dans sa gloire, parce qu'il mourra avant que l'enfant soit parvenu à la pleine possession de la sagesse. Il se rend donc immédiatement chez sa sœur et recommande à son neveu Vâlaka d'embrasser immédiatement la vie ascétique, afin de pouvoir, trente-cinq ans plus tard, devenir un des premiers disciples du Bouddha. Le jeune homme obéit, revêtit le froc rouge [3] et vécut dès lors comme un ermite dans une retraite de l'Himâlaya.

Le cinquième jour après la naissance de l'enfant eut lieu la cérémonie du baptême et il reçut son nom. On convoqua pour la circonstance cent huit brahmanes versés dans la connaissance

leur naissance. firent resplendir les quatre régions du ciel. Ce furent Prasenajit, fils de Brahmadatta, à Çrâvasti; Bimbisâra, fils de Mahâpadma à Râjagriha; Oudayana, fils de Çatânîka, à Kauçâmbi; Pradyota, fils d'Anantanemi, à Ujjayinî. qui tous jouent un rôle dans la légende.

[1]) Appelé aussi Kâla-Dévala, et ailleurs Asita-Dévala, c'est-à-dire le noir, chez les bouddhistes du nord habituellement Asita. C'est le révélateur mythique d'un livre d'astrologie, et, à ce titre, bien connu chez les Indiens païens.

[2]) En sanscrit, le mot signifie aussi *rayons*.

[3]) La couleur du froc, jaune chez les bouddhistes méridionaux, est rouge chez ceux du Nord.

Digitized by Google

des trois Védas et on leur servit des mets exquis. Huit d'entre eux possédaient en un degré remarquable le don de reconnaître les signes imprimés sur le corps et de prédire ainsi l'avenir d'un enfant. C'étaient les mêmes qui avaient interprété le songe de la reine.

Après un examen minutieux, sept ne purent pronostiquer autre chose, sinon que l'enfant serait un grand roi s'il restait dans le monde, et un Bouddha s'il embrassait la vie religieuse; mais le huitième, le plus jeune, l'étudiant Kaundinya [1] reconnut avec certitude les signes de la perfection suprême sur le corps de l'enfant, et annonça qu'il serait et ne pouvait être qu'un Bouddha, qui de sa lumière éclairerait le monde.

L'enfant reçut le nom de Siddhârtha, ou, selon d'autres, de Sarvârthasidda [2].

Le roi Çouddhodana voulut savoir quelles circonstances pourraient déterminer son fils à embrasser la vie monastique. On lui dit que ce serait la vue d'un vieillard, d'un malade, d'un mort et d'un religieux. Il prit alors ses précautions pour écarter à jamais ces objets des yeux du jeune prince. Nous verrons plus loin comment les dieux mêmes déjouèrent par quatre miracles successifs toutes les mesures de la prudence paternelle. Huit mille membres de la famille des Çâkya firent vœu le jour du baptême de se consacrer au service du prince, comme moines s'il devenait un Bouddha, et pour former sa garde s'il devenait roi.

Une semaine après sa naissance, l'enfant perdit sa mère, comme il arrive à tous les Bouddhas. Mâyâ fut reçue dans la félicité céleste. Le roi réunit les plus belles femmes pour servir à l'orphelin de nourrices et de bonnes d'enfant [3].

[1]) En pâli Kondañño.

[2]) Ce dernier nom est le plus usité dans le nord. D'après le Lalitav., il fut donné à l'enfant par son père. Du récit un peu confus, *il* semble résulter que la cérémonie où le Bodhisatva reçut son nom eut lieu dans le bois de Loumbinî, avant le retour à Kapilavastou.

[3]) La matrone Gautamî, sœur de Mâyâ, devint la mère adoptive du jeune prince.

Digitized by Google

*4. Indices des dispositions extraordinaires du jeune prince.*

Cinq mois après sa naissance, le jeune Bodhisatva donna, à l'occasion de la grande fête de l'agriculture, célébrée par la cour et par tout le peuple, une preuve remarquable de sa précocité et du sentiment de sa destinée future. Les femmes chargées de veiller sur lui s'étant laissé entraîner par leur curiosité à aller voir les seigneurs et le roi conduire leurs charrues richement ornées (les sept cents charrues conduites par les seigneurs étaient rehaussées par des ornements en or et étaient garnies de pierres précieuses), l'enfant resta abandonné dans son lit de repos, placé à l'ombre d'un jambosier. Or, tandis que l'ombre de tous les arbres suivait le déplacement du soleil, celle du jambosier ne cessa d'abriter le lit et lorsque les femmes inquiètes revinrent à leur poste, elles trouvèrent le jeune Bodhisatva les jambes croisées, dans la posture de la contemplation religieuse. Le roi, prévenu de ce miracle, vint et se prosterna la face contre terre en disant: « Mon fils, c'est la deuxième fois que je me prosterne devant toi [1]. »

D'après la tradition des bouddhistes septentrionaux, la première fois qu'on voulut mener le jeune prince dans un temple, il s'enquit auprès de sa mère adoptive pour quel motif on le parait, et l'ayant appris, il éclata de rire en disant: « Ce n'est pas à moi à rendre hommage aux dieux, mais aux dieux à me rendre hommage. » Et, en effet, à peine eut-il franchi le seuil du temple, que les statues des dieux se levèrent et vinrent se prosterner devant le Bodhisatva. Tous les assistants furent frappés d'admira-

[1]) La version de cette belle légende qu'on lit dans le Lalitav., diffère notablement de celle que nous venons de reproduire. Il n'y est pas question de la fête de l'agriculture, ni de la part qu'y prit le roi. Il y est seulement dit qu'une fois, dans le beau mois de mai, le jeune prince fut envoyé avec des camarades à une métairie appartenant au roi. Resté seul à l'ombre d'un jambou, il se plongea dans la méditation. La manière dont il le fit est longuement et minutieusement décrite. Le miracle de l'ombre est rapporté de la même manière. Le roi, ne voyant plus son enfant, envoya de tous côtés des serviteurs pour le chercher, et ayant appris où il se trouvait, il s'y rendit. A cette occasion il rendit hommage à l'enfant, comme il est rapporté dans le récit que nous avons suivi.

Digitized by Google

tion, la terre trembla, il tomba une pluie de fleurs et une multitude d'instruments de musique résonnèrent d'eux-mêmes.

Lorsqu'on voulut instruire le jeune prince et qu'on le mena à l'école, l'éclat qui rayonnait de sa personne renversa à terre le maître, Viçvâmitra, et il ne se fût pas relevé si un ange ne fût venu lui tendre la main. Les premières lettres tracées par l'enfant étaient si parfaites que le maître qui, ainsi qu'il arrive quelquefois dans sa profession, n'était pas complètement exempt de vanité[1], s'écria : « Voilà un enfant qui est plus grand que les dieux ; il est incomparable, sans pareil dans l'univers ! » A la leçon de lecture, lorsqu'on lui montra les lettres, non seulement il les nomma sans se tromper, mais encore fit suivre chacune d'elles de l'énoncé de maximes pieuses commençant par la lettre indiquée. Telle fut l'impression produite sur les trente-deux mille élèves qui se trouvaient à l'école, que, par la suite, ils se trouvèrent préparés à recevoir la doctrine salutaire du Bouddha.

### 5. *Mariage de Siddhârtha.*

Lorsque le jeune prince eut atteint l'âge de seize ans, les principaux membres de la famille des Çakya furent d'avis qu'il convenait de le marier, parce que les douceurs de la vie de famille le détourneraient d'embrasser la vie religieuse. Ils étaient cinq cents, et chacun estimait *in petto* que sa propre fille était la future épouse la plus convenable pour le prince. Le roi, tout en déférant à leur avis, déclara qu'il fallait consulter son fils, qui se montrerait sans doute très difficile sur le choix d'une compagne.

Le Bodhisatva, instruit du vœu de sa parenté, demanda huit jours de réflexion, au bout desquels, bien que sentant que l'amour et ses plaisirs sont une source inépuisable de maux, il se rendit au désir de sa famille et dit quelles qualités il exigeait de sa future épouse. Le roi chargea le grand prêtre de chercher une jeune fille remplissant les conditions requises, n'importe à quelle famille et à quelle caste elle appartînt. Après bien des recherches, le grand prêtre la découvrit. C'était Gopâ, fille du Çakyâ Danda-

[1]) Les maîtres d'écoles indiens étaient en général sujets à ce petit défaut.

Digitized by Google

pâni. Le roi voulut encore s'assurer de l'inclination de son fils et, pour cela, il fit fabriquer une grande quantité de joyaux et fit annoncer par des crieurs publics, au son de la clochette, que toutes les jeunes filles de la ville s'assemblassent à un jour donné au palais, où le prince leur ferait une distribution de bijoux. Elles vinrent en foule, mais toutes se retirèrent confuses, aucune d'elles n'ayant pu supporter l'éclat de la gloire du Bodhisatva. La distribution achevée, Gopâ se présenta aussi, et ne voyant plus de bijoux, elle dit au prince avec assurance et en arrêtant sur lui son regard: — « Est-ce que vous me méprisez, puisque vous n'avez rien à me donner? » — « Je ne vous méprise pas, répondit le prince, mais vous êtes venue trop tard; » et en même temps il retira d'un de ses doigts un anneau précieux et le lui offrit. — « Prince, dit la jeune fille, est-ce que je mérite un cadeau d'un tel prix? » — « Oui, répondit-il, et je vous donnerais même toutes mes parures. » — « Non, répartit-elle, nous ne voulons pas vous dépouiller de vos parures, mais plutôt vous en donner une nouvelle. » Pendant cet entretien, le prince reposa avec plaisir son regard sur la belle Gopâ. Pourtant Dandapâni, dont la famille était de très haute noblesse, fit difficulté d'accorder la main de sa fille au prince, alléguant que ce dernier, élevé dans la mollesse, était également étranger aux arts de la guerre et à ceux de la paix. Mais Siddhârtha, instruit par son père de ce reproche, lui demanda de faire publier que la semaine suivante il était prêt à disputer le prix à quiconque se présenterait.

Cinq cents Çakya ayant répondu à ce défi, le prince l'emporta dans tous les exercices militaires, ainsi que dans tous les arts et dans toutes les sciences et obtint la main de Gopâ, qui fut sa principale épouse. Il vécut avec elle et avec quatre-vingt-quatre mille femmes dans le luxe et dans les plaisirs.

D'après un autre récit [1], le roi Çouddhodana fit demander

[1]) Soupraboudha est chez les bouddhistes du Nord le père de Mâyâ, par conséquent le grand-père du futur Bouddha. Sa femme s'appelait Loumbinî et a donné son nom au bois de Loumbinî. D'après la tradition méridionale, notre Soupraboudha est le frère de Dandapâni (Hardy, M. of B. p. 137). Dans le langage mythologique, frère signifie quelque chose de même nature, ou une autre phase d'apparition. Nous disons aussi frère et sœur de deux choses qui se ressemblent au point de pouvoir être prises l'une pour l'autre.

Digitized by Google

pour son fils la main de Yaçodharâ, fille de Souprabouddha, roi de Kali. Celui-ci refusa de donner sa fille à un homme qui devait être moine; mais Yaçodharâ ayant déclaré qu'elle ne serait la femme d'aucun autre et qu'elle était résolue à épouser le prince Siddhârtha, alors qu'il devrait prendre le froc le lendemain de son mariage, son père dut céder devant cette volonté arrêtée et devant la force supérieure du roi Çouddhodana. Yaçodharâ devint donc la principale épouse du prince, qui épousa, en outre, les filles de Çâkya et de Kolya haut placés. Ce fut elle qui donna le jour à Râhoula; c'est pourquoi elle est désignée dans l'histoire sous le nom de « la mère de Râhoula.»

Dans ce récit, le tournoi dont le prince sort vainqueur est proposé par lui pour dissiper les appréhensions de sa parenté qui, le voyant ne vivre que dans les plaisirs, craint que, s'il doit régner et qu'il survienne une guerre, il ne se montre un prince incapable. Averti par son père, le prince lui dit de faire annoncer son défi au son du tambour. Dans cette épreuve il montra une telle habileté dans douze arts différents que les appréhensions de la famille furent complètement dissipées [1].

### 6. *Signes avant-coureurs de la prochaine réalisation de la vocation de Boyddha.*

Cependant le temps approchait où le prince Siddhârtha devait renoncer au monde pour embrasser la vie religieuse et remplir sa mission de sauveur. Un jour qu'il avait fait atteler son char magnifique et était allé faire avec son écuyer Chanda une promenade en voiture dans le parc du palais, les dieux ordonnèrent à un ange de prendre la figure d'un vieillard [2] et de se placer sur

[1]) Cette forme de la légende appartient au Nord, la précédente au Midi. Les avis publics étaient donnés, d'après la version méridionale, par des crieurs assemblant le peuple au son d'une clochette; d'après la version septentrionale, ils étaient publiés au son du tambour.

[2]) D'après le Lalitav., les dieux font plus : ils viennent en troupe rappeler au prince que le temps où il doit renoncer au monde et commencer sa mission de salut approche. Et non seulement les dieux, mais des multitudes de femmes viennent des différentes régions du ciel pour l'inspirer par leurs chants et lui rappeler les choses qu'il a faites dans ses existences antérieures. — Il ne sera peut-être pas superflu de rappeler que les Indiens désignent constamment ces régions du ciel sous l'image de jeunes filles.

Digitized by Google

le chemin des promeneurs. A la vue de ce malheureux décrépit, n'ayant presque plus de dents, aux cheveux blancs, courbé, cassé, soutenant à peine ses pas à l'aide d'un bâton, le prince demanda à Chanda : — « Qu'est donc cet homme ressemblant si peu aux autres hommes ? » — « Altesse, répondit l'écuyer, c'est un vieillard épuisé par l'âge, ayant perdu tout plaisir à la vie, et achevant ainsi de traîner sa misérable existence. » Le prince demanda encore si c'était là une particularité propre à la race dont cet homme était issu ou si tous les hommes devaient finir par devenir tel que celui qu'il avait sous les yeux. — « Altesse, répartit encore Chanda, tous sont réduits à cet état par l'âge. » — « Malheur, malheur sur ceux qui naissent ! s'écria le prince, si l'âge doit tous les réduire en un pareil état, » et il rentra tout troublé dans son palais.

En vain le roi, étonné que ses ordres aient été si mal suivis, redouble de vigilance, fait multiplier les gardes à une demi-lieue tout autour du palais pour en écarter tout malade, tout cadavre et tout religieux. Les dieux eux-mêmes font successivement passer ces apparitions sous les yeux du prince. Chanda lui apprend que, comme la vieillesse, la maladie et la mort sont des suites inévitables des lois de la nature et des conditions inséparables de la vie humaine, et le prince prend de plus en plus en dégoût une vie assujettie à de tels maux[1]. A la vue du moine, Chanda ne saurait que répondre aux questions du prince, parce que le Bouddha n'ayant pas encore atteint la plénitude de la connaissance, l'écuyer n'avait jamais vu de moine[2]. Mais par une inspiration divine, il sut lui dire en quoi consistait la vie monastique et dans quel but on l'embrassait. Le prince se sentit attiré par cette sainte profession et, au lieu [de] rentrer comme les fois précédentes troublé dans son palais, il continua sa promenade,

[1]) La source singalaise de Hardy met un intervalle de quatre mois entre chacune des apparitions; mais les exégètes du Digha Nikâya les font se succéder dans une seule journée.

[2]) Cette remarque rationaliste ne se lit pas dans la tradition du Nord et est d'une manière manifeste une interpolation de l'auteur de la préface du Jâtaka ou d'un de ses prédécesseurs. L'auteur oublie qu'une couple de pages plus haut il a rapporté que Kaundinya et ses quatre compagnons s'étaient faits moines bien des années avant la manifestation du Bouddha.

Digitized by Google

passa toute la journée dans le parc et, en rentrant, alla s'asseoir sur le banc de marbre et se fit parer comme pour une fête.

Indra dans le ciel sentit son siège s'échauffer et comprit que bientôt il surviendrait quelqu'un qui lui ravirait sa place. Il rappela Viçvakarman, le valet de chambre des dieux et lui annonça que cette nuit même le prince Siddhârtha renoncerait au monde et quitterait son palais. C'est la dernière fois qu'il se pare. Il ordonne donc au divin serviteur d'aller le parer lui-même, ce qu'exécute immédiatement Wiçvakarman, en se présentant au palais sous la forme d'un coiffeur; mais le Bodhisatva ne s'y trompe pas et sent que c'est la main d'un être divin qui procède à sa toilette. Le chef-d'œuvre de cette toilette est le turban dont les bandes, par le jeu du diamant qui le couronne[1] paraissent chacune mille bandes de différentes couleurs, et comme il y en a dix, le turban semble composé de dix mille bandes. Pourtant on ne s'étonne pas de voir tant d'étoffes réunies dans un si petit espace. La plus grande pièce avait la dimension d'un bouton de salsepareille, les autres celle d'un grain de coriandre. La tête du prince ressemblait à un grand nénuphar, entouré d'un fin réseau de dentelle.

Aussitôt que la parure du Bodhisatva est achevée, des danseurs et des artistes de tout genre commencent à déployer leurs talents, des brahmanes font entendre leurs cris de bénédiction et de salut et des chantres leurs hymnes de fête et de louange. Au milieu de ces manifestations le prince monte sur son char magnifique.

A cette heure même Yaçodharâ donnait le jour à un fils. Dès que le roi Çouddhodana en fut instruit il envoya un message à son fils, pour lui annoncer l'heureuse nouvelle. En l'entendant, le prince ne dit que ces mots : « La naissance de Râhoula n'est qu'un lien de plus. » Lorsque ces paroles furent rapportées au roi, il dit : « Dès ce moment, mon petit-fils portera le nom du prince Râhoula. »

[1]) Les Indiens appellent le soleil le joyau du ciel. Les régions célestes sont au nombre de dix, les quatre points cardinaux et les points intermédiaires, et le zénith et le nadir.

Digitized by Google

Cependant le Bodhisatva était monté sur son char. Il fit en grande pompe et au milieu du déploiement du plus grand luxe son entrée dans la ville. Ce fut à cette occasion qu'une jeune fille de race royale, appelée la svelte Gautamî, contempla du haut de la tour l'éclatante beauté du Bodhisatva, pendant qu'il entrait dans la ville au milieu de son cortège. Envahie par un sentiment profond de bonheur, elle exprima son admiration dans les vers suivants :

« Heureuse est en vérité la mère !
Heureux est en vérité le père !
Heureuse est en vérité l'épouse,
Qui possède un tel époux ! »

Le Bodhisatva l'entendit et se dit en lui-même : « Oui, le cœur du père et de la mère est heureux lorsqu'ils contemplent un tel enfant. Le cœur de l'épouse est heureux de posséder un tel époux, mais où *son* propre cœur trouvera-t-il la félicité [1] ? » Et comme son esprit commençait déjà à s'élever au-dessus de la tyrannie des passions, il se dit en outre : « L'extinction du feu des passions, voilà la félicité ; l'extinction du feu du péché et de l'aveuglement (moral), voilà la félicité. Elle m'a donné une bonne leçon, car je partirai et je m'efforcerai d'arriver à l'extinction (au Nirvâna). A partir de ce jour même je renoncerai à la vie de famille, je me ferai moine et je chercherai le Nirvâna. Qu'elle pourtant reçoive ce prix de la leçon qu'elle m'a donnée. » Et en disant ces mots, il détacha son magnifique collier de perles et l'envoya en présent à la svelte Gautamî qui en fut très heureuse, car elle s'imagina, la pauvre enfant, que le prince Siddhârtha lui avait fait ce cadeau parce qu'il était amoureux d'elle [2].

[1] Le mot employé dans le texte est *nibbouta*, en sanscrit *nirvrita*, signifiant *éteint, calmé*, aussi bien que *heureux*. L'auteur fait remarquer qu'en hollandais on ne peut rendre ce jeu de mots. Il me semble également impossible de le rendre en français. *Trad.*

[2] On remarquera que la légende fait prendre au futur Bouddha la résolution de quitter le monde au milieu des plus grandes séductions et des plus saisissantes joies de la vie dans le monde, au moment même où son épouse préférée lui donne son premier fils. *Trad.*

Digitized by Google

### 7. *Le prince s'enfuit du palais.*

Le prince rentré dans son palais, se coucha sur un lit de parade. Aussitôt des femmes revêtues d'habits somptueux et dont l'art et la grâce ne le cédaient en rien à ceux des nymphes du ciel, commencèrent des jeux et des danses, en s'accompagnant du son des instruments. Mais le Bodhisatva, déjà revenu de toutes les émotions des sens, s'endormit, et les danseuses, jugeant inutile de déployer des talents que personne n'appréciait, se couchèrent à terre, abandonnant leurs instruments et se laissèrent aussi aller au sommeil. Lorsque quelque temps après, le prince se réveilla dans cette salle magnifique, splendidement éclairée, et qu'il vit toutes ces femmes dans les attitudes abandonnées, quelques-unes repoussantes, de leur sommeil, leurs instruments traînant à côté d'elles, il lui sembla voir une hideuse nécropole, et au spectacle de ce qu'un moment d'abandon pouvait faire de la beauté la plus séduisante, il sentit mieux la vanité de tout ce qui est jouissance et plaisirs du monde, et fut fortifié dans sa résolution d'embrasser la vie religieuse [1]. « A présent, s'écria-t-il, ou jamais, je dois commencer mon grand pèlerinage, ma vie de moine errant. » Et, s'étant dirigé vers la porte de la salle, il l'ouvrit et s'écria : — « Qui a la garde?... » — « Moi, » répondit Chanda. — Il lui ordonna d'aller seller son bon cheval Kanthaka, le coursier qui n'avait pas son pareil. L'intelligent animal comprit qu'il ne s'agissait pas d'une course ordinaire, d'une promenade dans le parc, mais que son maître allait entreprendre son grand pèlerinage, et il poussa de joie un tel hennissement qu'il eût certainement été entendu de toute la ville, si les dieux n'en eussent assourdi l'éclat.

Cependant le Bodhisatva, avant de s'éloigner, désire voir son fils. Il se dirige vers la chambre de la mère de Râhoula et, du

[1]) D'après le Lalitav., c'est le roi lui-même qui a ordonné cette fête, espérant par là faire oublier au prince sa résolution de quitter le monde. L'heure est décisive et, si l'on pouvait retenir Siddhârtha toute cette nuit, c'en serait fait de sa vocation religieuse, et il ne serait plus qu'un grand roi.

Digitized by Google

seuil, où il s'arrête, il voit l'enfant et la jeune mère reposant et la main de la mère placée sur la tête de l'enfant. « Si je déplace cette main pour voir mon fils, se dit-il, je réveillerai la mère, et ce sera un obstacle de plus à vaincre pour accomplir ma résolution, » et il se décida à partir sans voir Râhoula, remettant de le connaître à l'époque où il aurait atteint la dignité de Bouddha. Ensuite il alla prendre congé de son père [1] et lui demander de consentir à ce qu'il quittât le monde pour embrasser la vie religieuse. Lorsqu'il pénétra dans le palais du roi, il émana de sa personne une telle lumière que Çouddhodana, réveillé, crut que le jour était venu, et qu'il fallut que son chambellan, qui dormait dans sa chambre, le rendît attentif aux caractères et aux signes qui distinguaient cette lumière de celle du soleil, et la signalaient d'une manière manifeste comme une lumière surnaturelle et divine, le Gounadhara [2], qui éclairait les murs et les arbres. Le roi tâche de détourner son fils de son projet et lui promet, pour le retenir, de lui accorder tout ce qu'il pourra souhaiter. — « Sire, lui dit le Bodhisatva, je vous demande quatre choses, et si vous pouvez m'en assurer la possession je ne quitterai jamais ce palais. Je demande de rester toujours jeune et beau; je demande une

[1]) Ce récit est emprunté au XV[e] chap. du Lalitavistara. Il faut remarquer qu'il ne rentre pas dans le cadre de l'histoire, et que tout le contenu en est donné dans une forme poétique et non en prose, comme le reste du Lalitav. Aucun lecteur ne se méprendra sur son caractère de mythe solaire, et certainement l'auteur, ou celui qui le premier l'a remanié pour l'introduire dans la légende, a eu pleinement conscience de ce caractère, car tous les termes employés par le chambellan sont soigneusement choisis de manière à ce qu'il n'y ait aucun malentendu possible. Cette tradition doit donc être très ancienne et dater d'une époque où l'on savait encore que la notion du Bouddha est formée par la réunion d'un maître suprême, d'un prédicateur inspiré et du dieu du soleil, en tant que celui qui éclaire le monde et le sauve des ténèbres. A vrai dire, cette notion ne s'est jamais complètement perdue dans l'Inde, mais d'assez bonne heure elle n'a plus été généralement comprise. Le roi Açoka, au III[e] siècle av. J.-C., n'en avait évidemment pas la moindre idée. Or, pour qu'un récit qui ne concorde plus avec l'ensemble de l'histoire ait été conservé et reproduit, il faut qu'il ait été considéré comme ayant un caractère tout particulièrement saint.

[2]) Mot intraduisible, parce qu'il signifie également « gardien des attributs » et « celui qui possède les trois qualités. » C'est le synonyme de *ganeça*, seigneur des attributs ou du temps, et c'est là un des attributs du dieu du soleil, compris comme le plus grand des êtres. Il est appelé ainsi dans la Çvetâçvatara Oupanishad VI, 14 et ss. : « Tout emprunte l'éclat à *son* éclat; *il* est un phénix au milieu de l'univers; il est l'auteur de toute chose, celui qui voit tout, la source de tout, le créateur du temps, le seigneur des attributs. Dans le microcosme, l'homme, le *gounashéra* est l'âme vivante. »



Digitized by Google

santé que jamais n'altère aucune maladie; je demande de vivre toujours et de ne jamais mourir; je demande que rien ne vienne jamais troubler mon bonheur. » — Le roi fut obligé de reconnaître qu'il n'était pas en son pouvoir d'assurer à son fils de tels biens. Le prince lui dit: — « Eh bien, laissez-moi donc au moins le privilège de m'affranchir de la nécessité de toujours renaître pour de nouvelles existences. » Le roi, à l'ouïe de ses paroles, fit violence à son amour paternel et dit : — « Mon fils, l'œuvre du salut du monde que vous allez entreprendre est digne de tous les éloges. Allez, et puisse votre dessein se réaliser, votre vœu s'accomplir! » — Alors le Bodhisatva rentra dans son propre palais et se recoucha sur son lit, sans que personne se fût aperçu qu'il était sorti et qu'il était rentré.

Suivant l'autre récit, celui qui nous retrace les pensées remplissant l'âme du Bodhisatva pendant qu'il se tenait sur le seuil de la chambre où reposaient la mère de Râhoula et le nouveau-né, il retourna de là au rez-de-chaussée du palais et immédiatement se rendit à l'endroit où l'attendait son cheval Kanthaka [1], tout sellé. « Kanthaka, lui dit-il, tu dois me sauver cette nuit, car de là dépend que je devienne un Bouddha et que je sois en état de sauver les dieux et les hommes, » et il s'élança sur le dos du noble animal. Il ordonna à Chanda de saisir la queue du cheval et ils arrivèrent ainsi à minuit à la grande porte de la ville. Or le roi, craignant toujours qu'un moment ou l'autre son fils ne voulût s'enfuir, avait fait établir cette porte de telle sorte qu'il ne fallait pas moins de mille hommes pour ouvrir chaque battant. Mais le Bodhisatva possédait en lui la force de dix millions d'éléphants et de cent millions d'hommes. Il pensait donc : « Si la porte ne s'ouvre pas, je presserai de mes genoux les flancs de Kanthaka et, avec Chanda à sa queue, je le forcerai à franchir d'un bond la muraille haute de dix-huit pieds; » Chanda, de son côté, se disait : « Si la porte ne s'ouvre pas, je prendrai mon

[1]) Dans le sanscrit altéré des bouddhistes du Nord, Kantaka ou Kanthaka. Mais ce ne peut être là la forme sanscrite véritable. Elle peut avoir été *Krandaka* « celui qui hennit ; » en effet *Krand*, *Kanikrada*, *Kanikradat*, « celui qui hennit avec force, » sont des prédicats fort communs du coursier céleste.

Digitized by Google

maître sur mon dos, Kanthaka de la main droite sous le ventre et je franchirai la muraille; » le cheval se disait aussi à part lui : « Si la porte ne s'ouvre pas, avec mon maître sur mon dos et Chanda à ma queue, je franchirai la muraille. » — Mais un ange, placé près de la porte, l'ouvrit.

Alors le Bodhisatva eut à résister aux tentations du malin, qui vint l'exhorter à retourner sur ses pas en lui promettant qu'au bout de huit jours il lui donnerait l'empire sur toute la terre, les quatre régions et les deux mille îles. — « Qui es-tu? » dit le prince. — « Je suis Vaçavartin [1]. » — « Tentateur, répliqua le Bodhisatva, je sais que l'empire du monde m'était réservé, mais ce n'est pas là ce à quoi j'aspire : je veux être un Bouddha aux applaudissements de toutes les créatures. » — « Eh bien! reprit le diable, à partir de ce moment, chaque fois que tu penseras à moi, je réveillerai dans ton esprit toutes les idées de plaisir sensuel, de haine et de cruauté, » et il s'attacha dès lors à lui comme son ombre [2] pour chercher l'occasion favorable de le faire succomber [3]. Et le Bodhisatva quitta la ville en grande pompe [4]. Cela arriva le jour de la pleine lune de mai d'Ashâdha (à présent

[1]) Ce mot signifie en sanscrit « sujet; » mais l'étymologie permet aussi de lui donner le nom de « gouvernant avec puissance. » Il est difficile de préciser auquel de ces deux sens se rattache l'ancienne légende. Pour les bouddhistes, *Waçawartin*, en pali *Waswati*, est devenu un des noms de Satan et en même temps celui d'un séraphin, ou chef d'une catégorie d'anges, dont nous parlerons plus loin. Voir la note 2, ci-après.

[2]) Dans le Lalitav., ce n'est pas le diable, mais Chanda qui tâche de ramener son maître en lui rappelant la prophétie qui lui promettait la royauté et en la lui dépeignant sous les couleurs les plus attrayantes. Ses efforts sont inutiles. Il n'échappera pas au lecteur attentif que Chanda, qui saisit le cheval par la queue, ne peut signifier que *l'ombre*, l'image projetée derrière une personne. En effet Chanda a le sens de « apparence, ombre, » et aussi de « plaisir, volonté; » le même sens, dans cette dernière acception que *Waça*. C'est pour cela que Mâra (le diable) qui, pour des raisons que nous exposerons plus tard, signifie « le plaisir, » est identifié à Chanda et que le sens primitif de *Waçawartin* est simplement « serviteur, subordonné, suivant, flatteur. » Si dans le récit précédent on traduit la réponse à la question : « Qui es-tu? » — « Votre serviteur obéissant, » tout l'ensemble prend une couleur plus spirituelle et le « tentateur » qui suit est mieux en situation.

[3]) Le mot *otâro* employé dans le texte est beaucoup plus clair, car il signifie en même temps *occasus*, coucher (du soleil) et *occasio*, circonstance, occasion (de faillir), tentation.

[4]) Cette expression! « en grande pompe » ou « avec de grands honneurs » qui est ici si peu en situation, est une nouvelle preuve du scrupule avec lequel les auteurs ont reproduit et conservé les traits de la légende, alors même que le sens en était perdu.

Digitized by Google

juin-juillet,) alors que la lune était dans la constellation d'Outtara Ashâdhâ.

Après avoir poursuivi quelque temps sa course, le Bodhisatva voulut revoir la ville qu'il venait de quitter; il n'eut pas besoin pour cela de se retourner, car la terre elle-même se retourna et il put contempler toute la ville étendue devant lui. Il désigna alors l'endroit où il se trouvait comme la place où serait fondé plus tard un sanctuaire en commémoration du retour de Kanthaka [1]. Les dieux et les anges portaient devant lui soixante mille flambeaux étincelants, autant derrière lui, autant à sa droite, autant à sa gauche. La légende reproduit ici, avec une plus grande abondance et un degré encore de plus de merveilleux, les miracles auxquels nous sommes habitués: association de toute la nature à l'importance et à la grandeur du fait qui s'accomplit, pluie de fleurs, parfums et concerts célestes. Telle fut même l'abondance des fleurs et des guirlandes qui jonchaient le chemin du divin voyageur, que son cheval en avait jusqu'aux genoux et que, tandis qu'il aurait été capable de franchir dans une nuit la distance de l'un à l'autre horizon, il ne franchit que trois royaumes et ne parcourut que trente lieues [2].

La course se termina le matin sur les bords d'une rivière que le Bodhisatva avait fait franchir d'un bond à son cheval. — « Quel est le nom de cette rivière? » demanda-t-il à Chanda. — « Altesse, l'Anawamâ (celle qui n'est pas basse, mais élevée). » — « Eh bien! ma résolution de sauver le monde sera aussi appelée *anawamâ* (élevée.) » Descendu de cheval, il ordonna à Chanda de retourner à Kapilavastou et d'y ramener Kanthaka. Son écuyer eut beau le prier par trois fois de lui permettre de rester avec lui et d'embrasser la vie monastique, le prince lui déclara que ce n'était pas

[1]) Ce trait ne concorde guère avec la suite du récit, mais s'harmonise avec la leçon du Lalitav., d'après laquelle le prince, après une traite de six heures, s'arrête au point du jour, remercie les légions divines qui l'ont escorté, se dépouille de ses parures, les remet à Chandaka et le charge de ramener le cheval à la ville. A l'endroit où cela eut lieu, on fonda plus tard un sanctuaire en commémoration du retour de Chanda.

[2]) On s'attendrait à dix fois trente, car les trois royaumes semblent symboliser trois mois.

Digitized by Google

sa vocation et qu'il devait rentrer à la ville. Puis, comme un moine doit porter les cheveux courts, le Bodhisatwa saisit son glaive, prit ses cheveux d'une main et d'un seul coup les coupa. Il garda les cheveux d'une longueur de deux pouces, frisant du côté droit, et dès lors, ils conservèrent la même longueur toute sa vie, ainsi que sa barbe, sans qu'il ait jamais eu besoin de les faire couper. Tenant sa chevelure coupée, il la lança en l'air avec le joyau qui ornait le sommet de son turban, en disant : « Si je dois devenir un Bouddha, que cette chevelure reste suspendue en l'air, sinon qu'elle retombe sur la terre. » Elle s'éleva à une lieue en l'air et resta planant dans l'espace. Indra la recueillit, l'enferma dans un écrin précieux et fonda pour elle dans le ciel le sanctuaire du joyau céleste, ce à quoi se rapportent les vers qui suivent :

« L'être le plus élevé a promptement coupé et lancé dans les airs
Cette chevelure ointe d'un parfum exquis;
Indra aux mille yeux l'a recueillie avec respect
Dans un écrin d'or[1]. »

Le Bodhisatva songea ensuite qu'il ne convient pas à un moine de porter des vêtements de fine mousseline de Bénarès; mais il n'en avait point d'autres pour les remplacer. Un de ses compagnons, du temps du Bouddha Kaçyapa, l'archange Ghatikâra, en considération de leur amitié des milliers d'années auparavant, voulut le sortir d'embarras et lui apporta du ciel tout ce qui est nécessaire à un moine mendiant; ces objets indispensables sont énumérés dans les vers suivants :

« Trois vêtements et un plat,
Un couteau, une aiguille, une ceinture,
Ainsi qu'un filtre, — ce sont là les huit
Choses nécessaires à un moine mendiant[2]. »

[1] Le fait est rapporté d'une manière beaucoup plus simple dans le Lalitav. Ce sont les dieux qui recueillent la précieuse chevelure et commémorent par une fête l'anniversaire de l'événement. A l'endroit où le Bodhisatva accomplit cet acte fut fondé le sanctuaire connu jusqu'à ce jour sous le nom de la *Réception de la chevelure.*

[2]) Selon le Lalitav., le Bodhisatva échangea ses vêtements contre les grossiers vêtements d'un ange que les dieux envoyèrent sous la figure d'un chasseur, passant par là. L'endroit où eut lieu cet échange fut consacré par la fondation du sanctuaire de la *Prise des vêtements grossiers.*

Digitized by Google

Le Bodhisatva revêtit l'habit religieux, remit à Chanda ses habits somptueux, ses parures, ses bijoux pour les rapporter à Kapilavastou, et le congédia en lui ordonnant d'emmener Kanthaka. Le noble animal, comprenant qu'il ne reverrait plus son maître, s'éloignait à pas lents; il sentit son cœur se briser et mourut. Après sa mort il fut reçu dans le ciel comme un ange, sous le nom de Kanthaka. Chanda sentit sa douleur redoublée par la mort du cheval et rentra dans la ville en versant des larmes amères.

Selon une autre tradition [1], Chanda revient avec le cheval, les parures et les bijoux du prince. A la demande des habitants désolés, si l'on ne pourrait pas encore faire revenir le Bodhisatva de sa résolution, il répondit : « Non, toute tentative échouerait, le prince est trop fort. » — Trois parents de Siddhârtha héritèrent des parures rapportées par Chanda; mais elles ne pouvaient être portées que par quelqu'un dont le corps fût capable de supporter toute l'armure du Nârâyana et aucun des parents ne remplit cette condition. La matrone Gautamî se dit : « Aussi longtemps que je verrai ces parures, le feu de la tristesse ne s'apaisera pas dans mon cœur; je les ferai donc jeter dans le vivier. » Ce qu'elle exécuta, et l'endroit fut dès lors appelé le Vivier des parures. Chanda adressa des paroles émouvantes de consolation aux femmes du prince et surtout à Gopâ; il consola et fortifia aussi le cheval Kanthaka, en l'assurant que pour tous ses bons services il serait un jour reçu parmi les Nymphes du ciel.

Selon la tradition, le Bodhisatva était âgé de vingt-neuf ans lorsqu'il quitta Kapilavastou.

[1]) On trouve dans la tradition septentrionale (Schiefner, p. 243) un trait qui manque dans le Lalitav., et qui la rapproche de celle du Midi, que nous avons rapportée. Le cheval, revenu à l'écurie, en entendant les lamentations des femmes, sentit son cœur se briser et mourut.

Digitized by Google

## 8. *Vie de moine mendiant.*

Le Bodhisatva avait revêtu l'habit religieux. Rempli de joie de sa nouvelle condition, il se retira d'abord pendant une semaine dans le bois de mangliers d'Anoupiyâ, près du bourg du même nom[1], au pays des Malla. Il poussa ensuite plus loin et atteignit, après avoir fait trente lieues à pied en une seule journée, Râjagriha, capitale du royaume de Magadha. Il commença sa vie de moine mendiant. Son apparition y causa une grande émotion, comme si le dieu de la richesse et le maître du quartier du Nord Râjagriha ou le prince des Titans[2] était entré dans le ciel. Le roi Bimbisâra, informé de cette apparition, avait considéré le héros[3] de l'étage supérieur de son palais. Rempli d'étonnement, il ordonna à un de ses serviteurs d'aller surveiller toutes les démarches de l'étranger et dit : « Si c'est un habitant du ciel, il s'envolera à travers les airs ; si c'est un être infernal, il s'enfoncera dans les profondeurs de la terre ; si c'est un homme, après avoir mendié, il mangera les aliments qu'il aura reçus. »

Le héros, ayant recueilli quelques aumônes, comprit que c'était suffisant pour sustenter sa vie, sortit de la ville par la même porte par laquelle il était entré, alla s'asseoir à l'ombre du rocher Pândawa et, le visage tourné vers l'Orient, commença son repas. Mais ces grossiers aliments lui répugnaient, les morceaux lui tombaient de la bouche, il n'était pas fait à une pareille nourriture et devint tout triste. Pourtant il fit un effort sur lui-même pour surmonter son dégoût, et se dit : « Siddhârtha, lorsque dans

[1]) A ce nom semble répondre celui d'Anoupamâ dans Schiefner, p. 242.

[2]) Dans la tradition du Sud on entend ordinairement par là Râhou, la personnification de l'éclipse. Dans le récit correspondant du Lalitav., 297, on lit « le prince des dieux, Indra (Çakra). » Ce qu'il y a en apparence d'étrange dans la tradition méridionale est un argument en faveur de sa plus grande originalité. En effet dans le Lalitav. même, p. 299, on trouve mentionné Râhou, sans parler d'autres personnages, parmi lesquels Indra.

[3]) Le *grand homme*, *Mahâpourousha*. Ce mot est intraduisible, car *pourousha*, personne, individu, un homme (*vir*) s'emploie aussi pour l'esprit et pour l'esprit suprême. Un des noms les plus usités de Nârâyana-Vishnou est Pourousbottama, le *pourousha* suprême.

Digitized by Google

ton palais tu vivais au milieu du luxe, et que ta table était couverte des mets les plus recherchés, tu disais, à la vue d'un mendiant déguenillé : « Quand aurai-je un misérable habit comme celui-là et pourrai-je, moi aussi, vivre d'aumônes ? Eh bien, ce moment est venu; c'est pour embrasser cette vie que tu as à jamais quitté ta maison. Pourquoi donc montrer à présent si peu de force d'âme ? » Et il recouvra sa sérénité et acheva son repas.

Le serviteur ayant rendu compte au roi de ce qu'il avait vu, Bimbisâra se hâta de se rendre auprès du Bodhisatva, et il fut si charmé de son maintien et de ses manières, que, pour le retenir auprès de lui, il lui offrit tout ce qu'il pouvait faire pour lui comme roi. Mais le Bodhisatva lui répondit qu'il n'aspirait pas aux biens et aux jouissances de ce monde, mais avait renoncé au monde pour s'élever à la sagesse suprême. Le roi, après avoir échoué dans tous ses efforts, lui dit : « Qu'il en soit donc ainsi ! Je ne doute pas que vous ne deveniez un Bouddha, mais accordez-moi la grâce d'honorer mon royaume de votre première visite, après que vous serez parvenu à cette dignité. » Le Bouddha le lui promit [1].

D'après la tradition septentrionale, ce n'est qu'après bien des courses, après avoir reçu l'hospitalité de plusieurs personnages renommés pour leur sagesse, leur piété ou leur sainteté, que le Bodhisatva arrive à Magadha, qu'il a avec le roi Bimbisâra l'entrevue que nous venons de rapporter et lui fait la promesse de visiter son royaume en qualité de Bouddha. A Vaiçâli, ville renommée par sa richesse, il se présente à l'école du sophiste Arâlâ Kâlâma, qui avait trois cents élèves appartenant aux familles les plus distinguées et était à la tête d'une communauté nihiliste assez nombreuse. Le Bodhisatva demanda au maître de l'admettre au nombre de ses disciples. « C'est bien Gautama [2], lui dit

[1]) Cette entrevue est décrite d'une manière plus détaillée dans une autre source à laquelle il est expressément renvoyé dans l'introduction des Jâtaka. C'est sans doute cette relation détaillée qu'ont suivie Bigandet, I, p. 69, et Hardy, *Manuel of Buddhism*, p. 164.

[2]) Nous trouvons ici le premier exemple de l'application d'une règle constante dans le Lalitav., à savoir qu'une foule de gens qui rencontrent le Bodhisatva après qu'il a embrassé la vie monastique et qui voient bien ce qu'il est (un moine) mais ne savent pas qui il est (un être supérieur) l'appellent simplement Gautama. Nous reviendrons sur cette particularité dans le IIe chapitre.

Digitized by Google

Arâlâ ; sois étudiant et instruis-toi de ma morale, grâce à laquelle un jeune homme de bonne maison peut aller loin sans beaucoup de peine. » Le Bodhisatva, par son zèle et son intelligence, en sut bientôt autant que le maître, qui lui offrit de partager avec lui la direction de la communauté. Il accepta, mais bientôt quitta Arâlâ, comprenant que sa doctrine ne conduisait pas au salut.

Revenons à la tradition méridionale. Après la rencontre avec le roi Bimbisâra elle représente le Bodhisatva continuant ses pérégrinations dans le pays de Magadha et ne place que plus tard les études du moine aux écoles d'Arâlâ Kâlâma et d'Oudraka, le fils de Râma, où il s'exerce dans les divers degrés de la spéculation. Mais il les quitte pour le motif déjà donné dans l'alinéa précédent [1] et, désireux de se livrer au *grand exercice*, il se rend à Ourouvilvâ, où il trouve une contrée agréable et s'établit pour donner suite à son projet.

Ce fut là que les Cinq, à la tête desquels se trouvait Kaundinya, dont nous avons rapporté la prophétie peu après la naissance du prince, rencontrèrent le Bodhisatva. C'était, avec Kaundinya, Açvajit, Vâshpa, Mahânâman et Bhadrika [2].

## 9. *Vie ascétique à Ourouvilva. Ce qu'il advint près de Nairanjana.*

Pendant six ans le Bodhisatva se plongea à Ourouvilva dans les méditations et les spéculations les plus profondes. Après ce

[1]) D'après le Lalitav., Oudraka (Roudraka) habitait à Râjagriha. Il nous est représenté, à l'encontre d'Arâlâ, à Vaiçâli, comme un docteur populaire. Il n'avait pas moins de sept cents disciples et sa doctrine reposait sur *l'inconscient, qui n'est pas cependant inconscient*. Sa renommée venait peut-être en grande partie du caractère inintelligible de son enseignement. On avait pris l'obscurité pour de la profondeur. Le Bodhisatva rechercha surtout ses leçons à cause de son talent de prédication. Il en sut bientôt autant que le maître, qui lui offrit de prendre avec lui la direction de la communauté, ce qui eut lieu.

[2]) D'après la tradition du Nord, les Cinq étaient aussi disciples d'Oudraka et quand ils virent le Bodhisatva s'assimiler si promptement et si facilement une science pour laquelle ils avaient eux-mêmes dépensé tant de temps et d'efforts, sans grand succès, ils estimèrent qu'il deviendrait certainement un grand maître et, lorsque peu satisfait de la doctrine d'Oudraka, il le quitta, ils résolurent de le suivre et de s'attacher à lui.

Digitized by Google

temps, il résolut de s'imposer une pénitence rigoureuse et de s'astreindre à un jeûne si sévère, qu'il ne prenait plus qu'un grain de sésame ou de riz. Il finit même par se refuser ce peu d'aliments. Heureusement les anges le sustentaient en faisant pénétrer de la nourriture au travers de ses pores. Il devint si maigre que la couleur dorée de sa peau passa au noir et que les trente-deux signes du *grand homme* disparurent de son corps [1]. Même un jour qu'il se livrait à la contemplation en retenant son souffle, il sentit une telle douleur, qu'il tomba de faiblesse à l'extrémité de la promenade. Quelques dieux s'écrièrent: « Le moine Gautama est mort! » Mais d'autres dirent: « Ce n'est là que ce qui a coutume d'arriver aux êtres vénérables. » La nouvelle de la mort de son fils ayant été portée au roi Çouddhodana, il demanda si, avant de mourir, il était devenu un Bouddha et, sur la réponse négative, refusa de croire à sa mort, car il était assuré par les prophéties du sage Dévala et par le miracle dont il avait été témoin, que son fils ne mourrait pas avant d'avoir atteint le plus haut degré de la sagesse.—D'après d'autres récits [2], le jeûne [3] du Bodhisatva dura six ans, après lesquels eut lieu l'événement que nous venons de rapporter. Ici c'est à sa mère Mâyâ, dans le ciel, que la nouvelle de sa mort est rapportée. Elle descend désolée, entourée des nymphes célestes, à l'endroit où gît le corps de son fils sur les bords de la Nairanjanâ, et éclate en sanglots. Le Bodhisatva se réveille et demande qui est là. « Moi, ta mère, répondit-elle, qui t'ai porté dix mois dans mon sein, semblable à un trait fulgurant. » Il la consola et elle remonta fortifiée dans le paradis.

Après ce jeûne rigoureux, le Bodhisatva renonça à la vie ascétique et comprit qu'elle ne mène pas à la vraie sagesse. Il recommença à mendier dans les villages et dans les bourgs et prit une

[1]) La tradition, que nous sachions, ne précise pas quand cet événement eut lieu; mais on peut supposer que ce fut au jour le plus court de l'année. Nous reviendrons plus loin sur les trente-deux signes du Mahâpourousha. On en trouvera l'explication dans l'excellent ouvrage de Senart: *Essai sur la légende du Buddha*, p. 107 et suiv.

[2]) Lalitav., 3, 4 et ss.

[3]) Le mot employé pour *vie ascétique, tapas*, signifie aussi et à proprement parler, *chaleur, feu ardent*.

Digitized by Google

nourriture abondante. Sa peau recouvra sa belle teinte claire et les trente-deux signes reparurent sur son corps. Mais les Cinq l'abandonnèrent, estimant qu'il se livrait aux excès d'une vie de sensualité et qu'à force de se plonger dans les méditations et les spéculations les plus profondes, son cerveau s'était dérangé.

Tous les Bouddhas ont, le jour qui précède la pleine lune du mois de Vaiçakha [1], cinq songes pareils, avant d'atteindre cette suprême dignité. Le Bodhisatva les eut après ses six années de vie ascétique à Ourouvilva, et il conclut que le même jour il deviendrait un Bouddha. L'homme qui est destiné à ce rang, reçoit aussi constamment, le jour même où il doit s'y élever, un plat d'or très précieux. Or une jeune fille appelée Soujâtâ, fille du duc de Bourg-le-Duc, avait coutume d'offrir chaque année dans un bois de bananiers une offrande précieuse aux dieux, afin d'obtenir par leur faveur un mari accompli de tout point. Or le jour où elle présentait cette offrande se trouvait précisément celui où le Bodhisatva devait parvenir à la dignité de Bouddha. Elle avait préparé un plat exquis de lait avec du miel; pour se procurer un lait supérieur de qualité à tout ce qui existe elle avait mis en pâture cinq cents vaches dans un bois d'arbres à réglisse; puis elle en avait nourri cinq cents du lait des cinq cents autres; des dernières elle avait encore nourri deux cent cinquante avec le lait des deux cent cinquante autres et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ne restât que seize vaches dont elle recueillit le lait. Elle mit le plus grand soin à faire cuire le lait; les dieux mêmes des quatres régions du ciel vinrent veiller sur le fourneau [2] où elle préparait ce mets sans pareil; ils prirent la grande ruche suspendue à un bâton et qui contenait le suc des aliments de tous les dieux et de tous les hommes

[1]) Au temps de la formation du mythe, le jour de l'équinoxe du printemps doit par conséquent avoir coïncidé avec celui de la pleine lune du mois de Vaiçâkha.

[2]) Un des mots exprimant un fourneau, un four est en sanscrit *açmanta*, au fond le même que *açman*, pierre, ciel; en persan *açman*, ciel; en grec *akmôn*, enclume. Les expressions hollandaises *hemel*, ciel, *hamer*, marteau, ont la même étymologie.

Digitized by Google

dans les quatre parties du monde et des deux mille îles, pressèrent le gâteau pour en faire découler le miel et le jetèrent dans le lait. Ils y firent aussi tomber goutte à goutte le suc de l'arbre de vie et au jour de la pleine illumination et à celui de l'entier apaisement, ils l'y précipitèrent tout entier et en une seule fois.

Étonnée de tous ces miracles, Soujâtâ appela sa suivante Poûrnâ et lui dit : « Chère Poûrnâ, jamais je n'ai vu autant de choses merveilleuses, certainement les dieux nous sont aujourd'hui particulièrement favorables. Rends-toi promptement à l'endroit consacré et veille attentivement à ce qui arrivera. » La suivante se rendit donc en hâte à l'arbre consacré.

Après avoir eu ses songes, le Bodhisatva, comprenant que le jour même il deviendrait un Bouddha, se leva, se purifia, se vêtit et de bonne heure le matin se mit en route pour mendier. Son chemin passait devant le bananier où Soujâtâ avait coutume de faire ses offrandes. Il s'assit sous l'arbre, l'enveloppant tout entier de la lumière qui rayonnait de sa personne. Poûrnâ en le voyant le prit pour le génie de l'arbre et alla immédiatement avertir sa maîtresse qu'un messager des dieux était descendu pour recevoir son offrande. Pourtant Soujâtâ avait versé le lait apprêté dans un plat en or d'un riche travail et l'avait recouvert d'un autre plat également en or; elle les enveloppa dans une fine toile de lin et les porta dans le bois. En approchant du bananier elle posa à terre le plat qu'elle portait, remplit d'eau parfumée un vase d'or et s'approcha du Bodhisatva. A ce moment il ne trouva plus l'écuelle de terre qu'il avait toujours portée avec lui depuis qu'il avait commencé sa vie de moine mendiant. Il se servit donc pour laver ses mains de l'eau parfumée que lui présentait Soujâtâ. Elle lui offrit ensuite le lait préparé; le grand homme la regarda, elle se prosterna devant lui et lui dit: « Seigneur, faites-moi la grâce, avant de continuer votre route, d'accepter ce que je vous offre, et que votre désir s'accomplisse comme le mien est actuellement accompli. » — Et elle s'éloigna, laissant le plat d'or sans plus s'en soucier que si c'eût été une feuille de fleur flétrie.

Le Bodhisatva se leva, prit le plat et se dirigea vers la Nairan-

Digitized by Google

jana [1] à l'endroit même où plus de mille Bouddhas avant lui s'étaient baignés, le jour même où ils étaient parvenus à la sagesse suprême [2]. Il posa le plat sur le bord de la rivière, et se baigna à cette même place, appelée « la ferme parole. » Puis il revêtit un costume de grand-maître, comme avaient fait ses devanciers. Il revint ensuite à l'endroit où il avait posé le plat, fit du lait au miel quarante-neuf boulettes qu'il mangea successivement sans boire. Ce repas devait lui donner les forces nécessaires pour les sept semaines qu'il devait passer sur le siège placé sous l'arbre Bodhi [3] après être parvenu à la dignité de Bouddha.

Puis, il prit le plat et le jeta dans le fleuve en disant : « Si je dois devenir aujourd'hui un Bouddha, que ce plat surnage et remonte le courant; dans le cas contraire qu'il suive le fil de l'eau. » Le plat glissa jusqu'au milieu de la rivière, où il remonta le courant l'espace de quatre-vingts pas, avec la vitesse d'un cheval de course, puis il rejaillit en l'air et retomba dans l'eau pour s'enfoncer jusqu'au palais du roi du monde souterrain, Kâla. Là, il heurta avec un grand bruit les plats des trois derniers Bouddhas, et se rangea sur le dressoir. En entendant le bruit, Kâla dit : « Hier il s'est élevé un bouddha, un autre fait aujourd'hui son avènement [4], » et il entonna un hymne de louanges de plusieurs centaines de strophes.

Le Bodhisatva, semblable à un lion marchant dans la plénitude de sa force, s'avança sur un chemin préparé par les anges dans la direction de l'arbre de la connaissance. Les esprits de la terre et les chœurs célestes célébraient sa gloire; sur sa route il rencontra un homme qui revenait de chercher de l'herbe et qui, lisant dans son esprit et devinant ce dont il avait besoin, lui

[1]) A présent la Nilajjan ou Lilajjan, au bord de laquelle est situé Gayâ. En pâli, ce nom a été corrompu jusqu'à devenir Néranjarâ, on trouve dans les ouvrages des bouddhistes du Nord tantôt Nairanjanâ, tantôt Niranjanâ.

[2]) Un bain ou baptême fait partie intégrante de toute consécration.

[3]) C'est-à-dire l'arbre du réveil, de la connaissance; identique au figuier sacré ou Pipal, qu'il ne faut pas confondre avec le bananier. Les écrivains européens lui donnent assez fréquemment le nom d'arbre Bo.

[4]) La durée d'un jour pour les habitants des Champs-Elysées est égale à la période qui s'écoule entre l'apparition de deux Bouddhas, *bouddhântaram*. Les Hindous appellent également *manvantara* le temps qui s'écoule entre l'apparition de deux Manous. En prose, ces mots signifient le temps entre deux réveils, et « entre deux crépuscules. »

Digitized by Google

donna huit poignées de gazon fraîchement coupé. Après les avoir prises, le Bodhisatva se prépara à monter sur le siège placé auprès de l'arbre de la connaissance. Il fit plusieurs tentatives infructueuses, abordant l'arbre de divers côtés, et chaque fois voyant les branches du côté qui lui faisait face s'incliner devant lui comme une barrière et plonger jusqu'au fond du dernier cercle de l'enfer, tandis que celles du côté opposé se relevaient jusqu'au ciel, et chaque fois, comprenant que ce n'était pas de ce côté qu'il pouvait parvenir à la sagesse parfaite, il s'avança dans une autre direction, décrivant ainsi un cercle autour de l'arbre. Or, tous les Bouddhas sont montés sur le siège de la connaissence en venant de l'Ouest et en regardant vers l'Est. Le grand héros, comprenant que c'est là une règle immuable, se mit dans cette direction et, prenant par leur extrémité les poignées de gazon qu'il avait reçues, il les répandit à terre. Aussitôt apparut un banc long et large de quatorze pieds, où le gazon forma un tapis tel, que les plus habiles artistes ne seraient pas capables d'en faire un semblable. Le Bodhisatva y prit place, adossé au tronc de l'arbre et, le visage tourné vers l'Ouest il prononça d'un ton ferme ces paroles : « Dussent ma peau, mes muscles et mes os se dessécher, ma chair se flétrir, mon sang tarir dans mes veines, je ne quitterai pas ce siège avant d'avoir atteint la sagesse absolue. » Il s'assit donc les jambes croisées sur le siège que la force de foudres innombrables n'aurait pas été capable d'entamer.

### 10. *Combat et victoire.*

Mâra, le (mauvais) ange, voyant que le prince Siddhârtha voulait forcer les frontières de son empire, engagea une lutte suprême pour l'en empêcher. Il réunit ses légions innombrables, qui couvrirent la terre sur un espace immense autour de l'arbre sous lequel était assis le prince. Mâra les conduisait, monté sur l'éléphant Girimekhala [1]. Les dieux, qui chantaient la gloire du

[1]) La ceinture de montagnes ou enceinte de montagnes.

Digitized by Google

Bodhisatva, voulurent aller à son secours. Indra les réunit au son de sa trompe, longue de cent vingt pieds et qui, une fois qu'on avait soufflé dedans, rendait un son qui se prolongeait pendant quatre mois. Mais l'armée des dieux se dispersa à la seule vue des forces infernales qui s'avançaient vers le siège de la connaissance ; ils fuirent jusqu'aux extrémités de la terre et cherchèrent des retraites pour s'y cacher. Le Bodhisatva resta seul, impassible, et la puissance qui rayonnait de sa personne suffit à repousser tous les assauts de l'ennemi, à faire tomber innoffensives à ses pieds toutes ses armes. Lorsque Mâra vit que tous les assauts de ses troupes étaient repoussés, il s'avança lui-même sur l'éléphant Girimekhala, et tenant à la main son disque, il interpella ainsi le Bodhisatva : « Prince Siddhârtha, quitte ce siège : il ne t'appartient pas, mais à moi. » Le héros répondit : « Mâra, tu ne possèdes pas les dix perfections, ni les plus grandes, ni les moindres ; tu n'as pas accompli les cinq sortes du grand renoncement, tu n'as pas tendu à la connaissance dans l'intérêt général pour éclairer le monde. C'est pourquoi ce siège ne t'appartient pas, mais bien à moi. » Mâra, ne pouvant contenir sa colère, lui lança son disque, mais au lieu d'atteindre le Bodhisatva, il resta suspendu comme un feston à dix pieds au-dessus de sa tête, tandis qu'il s'absorbait tranquillement dans la contemplation des dix perfections.

Les dieux cependant, revenus de leur frayeur, sortent de leurs retraites et de loin sont les spectateurs de la lutte, en attendant l'issue dans une suprême anxiété.

Au même moment, le héros adressa à Mâra, qui était immobile devant lui, ces paroles : « Le siège qu'occupent les Bodhisatvâs le jour de leur élévation, après qu'ils ont rempli les dix perfections, m'appartient. Ou bien pourrais-tu produire des témoins de ta charité ? » L'esprit des ténèbres répondit : « Tous ceux-ci sont mes témoins. » Il s'éleva aussitôt de la foule réunie autour du siège un cri multiplié et éclatant : « Je suis témoin, je suis témoin ! » Mâra demanda à son tour : « Siddhârtha, qui as-tu pour témoin de ta charité ? » Et le prince répondit : « Tu as des êtres vivants dont tu as pu invoquer le témoignage ; je n'en ai

Digitized by Google

pas ici; c'est pourquoi j'invoquerai le témoignage de la terre, bien qu'elle soit inerte. Qu'elle dise si, lorsque j'étais (dans une existence antérieure) Viçvantara [1], je n'ai pas distribué sept cents grandes aumônes sans parler de la bonté dont j'ai fait preuve dans mes existences antérieures. » Il retira sa main droite de dessous son vêtement et la dirigeant vers la terre, l'appela hautement à témoin. Alors une voix sortit de la terre et dit : « Je peux témoigner de votre bonté; » et tel fut l'éclat de cette voix que les légions infernales en furent comme écrasées.

Lorsque le héros fit ainsi réapparaître la bonté qu'il avait déployée dans ses existences antérieures, l'éléphant Girimekhala tomba devant lui à genoux et les cohortes de Mâra se dispersèrent de tous côtés, laissant sur la place leurs vêtements et leurs armes [2].

Aussitôt que les dieux virent la fuite des légions infernales, ils s'écrièrent d'un accent de triomphe : « Mâra est battu, la victoire est au prince Siddhârtha, félicitons-le de sa victoire! » et, portant des bouquets et des couronnes, il s'approchèrent du siège de la connaissance sous le figuier. C'est à quoi se rapportent les vers suivants :

« Maintenant le glorieux Bouddha a vaincu;
Le méchant Mâra est battu!
Ainsi annonçaient près du siège de la connaissance, avec des cris de joie,
Les Esprits la victoire du grand solitaire [3]. »

## 11. *Obtention de la dignité de Bouddha.*

Le soleil brilla dans le ciel précisément au moment où le

[1]) En pâli : Versantara.

[2]) Le Lalitav., p. 404, rapporte après le premier échec de Mâra la tentative de faire séduire le Bodhisatva par ses trois filles, tentative que nous retrouverons bientôt dans la légende méridionale. Il la reproduit d'ailleurs plus loin, p. 490. La première tentative paraît se rapporter au printemps, la seconde environ au 24 juin. Il y a en général une grande confusion dans la mythologie entre le premier réveil du soleil et la plénitude de sa force, de même qu'entre les époques où l'on fait commencer à la lumière céleste son évolution annuelle.

[3]) Il y a encore trois strophes, reproduisant, pour le fond des choses, le même sens. La tendance générale en est assez claire et avait dans le principe aussi peu de rapport avec les enseignements de l'église bouddhique que les chansons chantées en Europe à l'occasion de la fête de Pâques ou des feux de la St-Jean. L'accent de ces chants se rapproche d'ailleurs beaucoup des couplets chantés par les soldats romains aux triomphes de leurs *imperatores*.

Digitized by Google

héros venait de disperser l'armée du prince des ténèbres. Les boutons de l'arbre de la connaissance tombèrent sur ses habits comme s'il voulaient, pour l'honorer, le couvrir de grains de corail. Dans la première veille de la nuit[1] il parvint à la connaissance certaine de ce qui lui était arrivé dans ses existences antérieures ; dans la seconde, il réalisa[2] la connaissance de l'enchaînement des effets et des causes.

Cette dernière est la conséquence du raisonnement suivant[3] : La douleur, les gémissements, la misère, la vieillesse, la maladie, la mort et nombre d'autres maux existent. Quelle en est la cause? La naissance. La naissance est une conséquence du devenir. Le devenir dépend à son tour de la matière (ou de l'effort) ; celle-ci est produite par le désir, et le désir par la sensation. La sensation, à son tour, provient du contact (avec quelque chose qui est perçu). Ce contact a lieu parce que nous avons six organes des sens[4], et ces organes sont le propre de l'être organique. Or un être organique existe par son nom et par sa forme et est, par conséquent, un produit de la conscience. Celle-ci dépend des impressions, et les impressions sont le fruit de l'illusion. L'illusion est donc la cause de l'existence et il faut pour mettre fin à l'existence qui entraîne à sa suite la maladie, la mort, la tristesse et toute espèce de misères, lui enlever son fondement (ou sa raison d'être). Cela ne peut avoir lieu que par le contraire de l'illusion, c'est-à-dire par la connaissance.

La connaissance consiste dans l'acceptation de quatre vérités

[1]) Les 24 heures sont divisées en huit parties.

[2]) Le sens du mot *otâreti*, qui se trouve dans le texte, est ambigu, et c'est sans doute pour cela qu'il a été employé. Il signifie proprement manifester, révéler. Le substantif qui y correspond est le célèbre *Avatâra*, apparition, forme dans laquelle un être se manifeste, révélation, qu'on a traduit souvent par incarnation.

[3]) Le développement du raisonnement manque dans le Jâtaka ; on le trouve en partie dans le Mahâvagga, où il remplit trois veilles. Il est donné d'une manière plus détaillée dans le Lalitav., p. 441. Cette dernière source concorde avec le Jâtaka, en ceci que le souvenir des existences antérieures et les considérations sur l'existence actuelle ont lieu dans la première et la deuxième veille. La conclusion est en ces termes : « Dans la première veille de la nuit le Bodhisatva contempla la connaissance, il dissipa les ténèbres et il créa la visibilité. »

[4]) Le sixième sens chez les Indiens est le sentiment, le cœur, le sens intérieur.



Digitized by Google

principales, à savoir: 1° l'existence de la douleur physique et morale; 2° la cause de la douleur; 3° la suppression de la douleur; 4° le moyen qui conduit à cette suppression. Ou plus explicitement: 1° chaque existence est une souffrance; 2° le désir est la cause qui prolonge une existence; 3° si l'on étouffe ou anéantit le désir, l'existence ne se prolongera pas; 4° on arrivera à cet anéantissement par une vie sainte.

Tandis que le grand héros parcourait ainsi dans sa méditation la série des douze causes et de leurs effets, d'abord dans l'ordre direct, puis en remontant de la conclusion au premier principe, comme l'on fait une opération d'arithmétique et sa preuve, le monde fut ébranlé douze fois jusqu'en ses fondements. Au premier matin, il avait atteint la toute science; il était devenu Bouddha (éveillé), et cet événement fit s'élever un cri de joie dans le monde, qui soudain revêtit sa parure de fête. L'éclat des drapeaux et des bannières dressés à l'extrémité orientale de l'horizon fut vu de l'Occident, et ceux de l'Occident brillèrent jusqu'à l'Orient; de même pour ceux du Nord et du Midi. Ceux qu'on planta sur la terre atteignirent jusqu'aux plus hautes régions du ciel, où est la résidence de Brahma, et ceux qui furent attachés au ciel pendirent jusque sur la terre. Toutes les plantes qui portent fleurs brillèrent dans la magnificence de leur complète floraison, tous les arbres à fruits furent subitement chargés de fruits. Toute espèce de roses s'épanouirent à toutes les branches et à toutes les tiges, même dans l'air et sur les terrains de roc dur. Le monde était une guirlande de fleurs, un tapis de fleurs. Les cavernes et les abîmes les plus profonds, où jamais le jour n'avait pénétré, furent éclairés d'une vive lumière. La mer aux profondeurs insondables devint douce, les rivières suspendirent leurs cours, les aveugles virent, les sourds entendirent, les infirmes marchèrent, les entraves et les chaînes tombèrent [1]. Lorsqu'il fut par-

[1]) La délivrance des chaînes, etc. s'appelle *moksha*. Ce mot signifie aussi la fin d'une éclipse. D'après la tradition des bouddhistes septentrionaux (Schiefner, p. 245) la défaite de Mâra eut lieu à l'occasion d'une éclipse de lune, le jour de la pleine lune du mois de Vaiçâkha. Au même instant, à Kapilavastou, Gôpâ donna le jour à Râhoula, c'est-à-dire Éclipse de lune, et la femme du frère de Çouddhodana, Amritodana, eut un fils appelé Ananda. La différence de

Digitized by Google

venu à la toute science au milieu de cette magnificence sans pareille et de tous ces miracles, il donna un libre cours à ses sentiments dans les paroles suivantes, que doivent nécessairement répéter tous les Bouddhas:

« J'ai parcouru une foule d'existences,
En cherchant, mais en vain,
Celui qui cause le saisissement[1]
Il est douloureux de renaître.
Mais maintenant, toi qui saisis, je t'ai découvert,
Tu ne bâtiras plus aucune maison;
Les côtes sont brisées;
Le toit pointu est disjoint;
L'esprit est ébranlé;
J'ai atteint la fin des désirs. »

## 12. *Le Maître. Les sept semaines. Résolution de commencer à prêcher.*

Après avoir achevé de prononcer ces paroles, le Seigneur se félicita intérieurement d'avoir atteint son but, la possession de ce siège auquel il avait tellement aspiré pendant un nombre incalculable d'époques, pour lequel pendant tout ce temps il s'était comme séparé la tête de son corps, avait consumé ses yeux et sa chair au profit des autres et avait abandonné ses fils, ses filles et ses épouses à l'esclavage[2]. « Ce siège, dit-il, est mon triomphe, j'y sens pleinement réalisé mon idéal, c'est pourquoi je ne le quitterai pas encore. » Il y resta donc assis toute une semaine

la date de la naissance de Râhoula dans les deux traditions, dans celle du Sud où il naît le jour de la fuite, et dans celle du Nord, où il naît le jour de la victoire, est la suite de cette confusion revenant constamment dans la mythologie entre les solstices et les commencements de l'année. C'est à bon endroit que Râhoula est appelé le fils (le produit) du Bouddha et de Yaçodhara, du soleil et de la terre.

[1]) Le sens de ce mot semble douteux, parce que *gaha*, en sanscrit *graha*, signifie également éclipse et saisissement, tandis que *gahu*, en sanscrit *griha*, veut dire maison. Le commentaire sur le Dhammapada, p. 153, le prend dans le sens de maison; on trouve une traduction de ces vers d'après cette interprétation dans F.-V. Rhys Davids, *Buddhist birth stories*, p. 104.

[2]) C'est dans ses existences antérieures que le Bouddha a accompli ces exploits.

Digitized by Google

pendant laquelle il parcourut des millions de degrés de spéculation philosophique. C'est par allusion à cette semaine qu'on lit dans un texte [1]: « Et alors le Seigneur resta toute une semaine assis sur le même siège dans le sentiment de son affranchissement. »

Les dieux pourtant, en voyant son immobilité, en vinrent à douter qu'il eût atteint son but. Pour les rassurer le Maître s'éleva dans les airs par une force magique, puis vint se placer au nord, un peu à l'est du siège et pendant une autre semaine contempla sans fermer une seule fois les yeux l'endroit où il avait enfin obtenu le prix de tant d'actes de vertu accomplis. Plus tard on éleva à cet endroit le sanctuaire d'Animisha [2].

Après avoir passé quatre semaines auprès de l'arbre Bodhi il se rendit vers le Bananier des gardiens de chèvres et s'y livra à la méditation de la loi. Il s'abandonna à l'heureux sentiment de sa délivrance. D'autres sources partagent autrement l'emploi de ces quatre semaines.

Pourtant Mâra assiste confus et rempli de tristesse au triomphe du héros et sent qu'il a définitivement échappé à son pouvoir. Ses trois filles lui rendent un moment d'espérance, en se faisant fortes de tenter et de perdre le héros par la volupté. Elles essayent successivement l'entreprise en revêtant la figure, la première d'une jeune fille, la deuxième d'une femme dans la maturité de l'âge, la troisième d'une vieille dame, et se voient renvoyées avec ces fières paroles: « Retirez-vous. Pourquoi vous donner toute cette peine avec moi? Vous pourriez essayer la force de vos séductions sur des hommes encore adonnés aux sens, mais un Tathâgata [3] a secoué la passion, secoué le péché, secoué la tentation. »

Les nymphes de l'enfer durent s'avouer que leur père avait dit

[1]) Dans le Livre sacré Mahâvagga I, 1. 1.

[2]) *Animisha* signifie: « celui qui ne cligne pas des yeux, » et aussi « l'étoile des poissons. »

[3]) *Tathâgata* est manifestement un synonyme de *sougata*; *tathâ* a ici le même sens que *tathya*, *yathâtathâ*, *vitatha*, parfait, ne péchant pas, et *sou* signifie bon. L'un et l'autre peut se traduire par habile, brave, vertueux, de sorte que l'on peut rendre Tathâgata et Sougata par impeccable, qui ne faillit jamais.

Digitized by Google

la vérité, que le Maître vénérable et bon ne pouvait être entraîné par la passion [1], et elles se retirèrent confuses.

D'après une autre tradition [2], la quatrième semaine Mâra, le Malin, s'approcha du Maître parfait et lui dit : « Eteins-toi [3] complètement, Seigneur; éteins-toi complètement, Tathâgata. » Mais le Tathâgata répondit qu'il ne s'éteindrait pas (n'entrerait pas dans le Nirvâna) avant d'avoir établi des prêtres qui prêchassent sa doctrine, d'avoir réparti ses disciples en quatre ordres, et avant d'avoir fondé la congrégation qui suivrait la loi (Dharma) du Bouddha.

Le Seigneur passa encore une semaine sous le bananier du gardeur de chèvres, puis il se rendit à Moucalinda [4]; il y passa une semaine pendant laquelle il plut continuellement. Pour l'abriter contre le froid et la pluie, Mucalinda, le roi des Nâgas, l'enveloppa sept fois de ses replis et étendit sa houppe au-dessus de lui, de sorte qu'il pouvait se mouvoir comme s'il eût été dans un calirat, et, assis sur le trône du roi, se réjouir dans le sentiment de sa délivrance.

Pendant les sept semaines, le Bouddha n'avait ni fait sa toilette, ni pris aucune nourriture. Il voulut laver son visage. Indra, le roi du ciel, lui offrit un onguent qui préservait des maladies et dont le Maître se servit comme d'un cosmétique pour oindre son corps; il lui donna aussi un petit morceau de la plante du bétel pour se nettoyer les dents et de l'eau pour se rincer la bouche. Le Bouddha s'en servit, rinça sa bouche (ou se lava le visage) avec l'eau du lac Anavatapta et s'assit sous l'arbre Râjâyatana.

A cette même heure, passèrent par là des marchands, les frères Trapousha et Bhallika, revenant avec cinq cents chariots d'Orissa au Pays du Milieu. Un ange leur inspira d'offrir au Maître quelque

[1]) Signifie aussi : affection, inclination, et, au sens littéral, coloration, souillure.

[2]) Le mot original *parinirvâti* signifie proprement : s'éteindre tout autour, être éteint (en parlant d'un feu, d'un incendie), se calmer.

[3]) Mahâvagga : I, 11 et 13.

[4]) Nom d'une montagne, d'un arbre et d'un lac et du roi des Nâgas qui les habite. Les Nâgas ont la forme de serpents. Les sources ne s'accordent pas sur la semaine que le Bouddha passe chez ces esprits. Les unes indiquent la 5e, d'autres la 3e, d'autres la 4e.

Digitized by Google

nourriture; ils lui présentèrent un gâteau de farine et de miel, en le priant de leur faire la grâce de l'accepter. Le Bouddha, dont l'écuelle était perdue depuis le jour où il avait accepté le plat de lait de Soujâtâ, pensait en lui-même : « Les Tathâgata ne prennent rien avec les mains; comment accepterai-je ce qu'on m'offre? » Alors les rois des quatre régions du ciel lui offrirent quatre plats de saphir, qu'il refusa. Ils lui offrirent ensuite quatre plats de pierre précieuse de couleur brune; il les accepta et, pour n'offenser aucun des donateurs, il les confondit en un seul plat que, dès lors, il porta toujours avec lui. Il prit alors ce qu'on lui offrait. Après son repas, les frères confessèrent leur foi au Bouddha et à la Loi (Dharma) et furent reçus membres laïques. Ils lui dirent ensuite : « Maître, donne-nous quelque chose que nous puissions révérer. » Le Maître leur tendit de la main droite quelques cheveux de sa tête, pour servir de reliques. Arrivés à la ville, les marchands fondèrent un sanctuaire et y déposèrent ces reliques. Trapousha et Bhallika furent donc les premiers qui firent profession de foi au Bouddha et à la Loi, mais non à la congrégation, qui n'existait pas encore.

Le Sage parfait se rendit de nouveau sous le bananier des gardeurs de chèvres. Pourtant les dieux, craignant que le salut n'échappât au monde, vinrent le prier de prêcher la Loi[1], ce à quoi il consentit. Pendant qu'il réfléchissait en lui-même à qui il la ferait d'abord entendre, son choix s'arrêta sur Arâla-Kâlâma, le sophiste, parce que, se dit-il, c'est un esprit propre à se l'assimiler promptement. Mais une inspiration intérieure lui fit connaître qu'Arâla était mort une semaine auparavant. Le Maître en fut fort affligé, mais il n'y avait rien à faire. Il songea alors à Oudraka, fils de Râma; mais Oudraka était mort la veille. Enfin

[1]) L'expression *dharmacakram pravartayati* est employée par les Thibétains dans le sens de tourner la roue de la Loi. Ce sens n'est pas absolument faux, mais non plus complètement vrai; *cakram* signifie ici cercle, domaine, règne; *pravartayati* faire courir, commencer. Les bouddhistes savaient que ce terme est emprunté à la langue de la politique. On lit par exemple dans le Lalitav., p. 414 : « Je serai un roi, un dominateur maintenant le bon ordre et pourvu de tous les pouvoirs. » On lit ailleurs, p. 527 (comp. Mahâvagga, I, 6, 8) : « J'irai à Bénarès pour établir dans l'univers le cours invariable de l'Ordre ou de la Loi. »

Digitized by Google

il s'arrêta aux cinq moines qui lui avaient rendu tant de services, et découvrant dans son esprit qu'ils étaient alors à Bénarès, dans le Parc aux cerfs (Mrigadâva), il résolut de s'y rendre et d'y étendre le règne de la loi.

### 13. *Première prédication.*

Nous passons ici les circonstances miraculeuses qui marquèrent ce voyage. Lorsque les Cinq virent le Buddha approcher, ils se dirent : « Voici l'ascète Gautama qui a sans doute renoncé à l'excessive sévérité de son genre de vie, car il a l'air bien en point et le visage fleuri et reluisant comme l'or ; » et ils se promirent entre eux de ne pas le saluer, mais seulement de l'inviter à prendre place. Ils ne pensaient pas pouvoir faire moins, car c'était le fils d'un homme de haut rang. Mais le Maître, lisant dans leurs pensées, éveilla en eux un sentiment de bienveillance qui fit que malgré eux ils se levèrent de leurs sièges, le saluèrent et ne négligèrent à son égard aucune des politesses commandées par l'usage. Pourtant ils ignoraient qu'il fût devenu Bouddha accompli et se bornèrent à l'appeler « Cher Maître, » comme un de leurs égaux. Il leur dit alors : « Moines, je suis un Tathâgata ayant atteint la suprême sagesse. » Invité à s'asseoir sur un siège élevé, préparé pour un Bouddha, entouré de cent quatre-vingt millions d'êtres supérieurs, il prêcha pour les Cinq le sermon connu sous le nom de Première prédication de la Loi [1].

Il y exhortait [2] ses auditeurs à éviter les deux extrêmes et à suivre la voie moyenne. L'un des extrêmes est d'être esclave des jouissances sensuelles, ce qui est vulgaire et grossier, indigne d'une noble nature et d'un sage, et a des conséquences funestes. L'autre est de rechercher la mortification [3], ce qui est assujettissant, et indigne d'une noble nature et d'un sage, et a des consé-

[1]) Dans ce texte l'expression *dhammacakka-ppavattana* n'est pas susceptible d'être complètement rendue.
[2]) Mahâvagga, I. 6.
[3]) Le mot *attakilamatha* a un sens plus étendu ; c'est, à proprement parler, l'action de se harasser soi-même.

Digitized by Google

quences funestes. La voie moyenne, celle qui donne la lumière et la connaissance et mène à la pleine sagesse et au salut, comprend huit parties, à savoir un bon sentiment, de bonnes pensées, une saine raison, de bonnes occupations, de bons moyens d'existence, une bonne discipline, une sage prudence et une bonne méditation. Cette voie moyenne est le moyen pratique de s'affranchir de la souffrance physique et de la souffrance morale et par conséquent se confond avec les quatre vérités fondamentales[1] qui furent annoncées dans la première prédication. Le Bouddha en avait acquis une vue haute et claire sous l'arbre de la connaissance (et du Réveil).

Kaundinya était au nombre des auditeurs. Il fut, avec une multitude d'êtres supérieurs, le premier qui entra dans la voie du salut et fut mis en possession du premier degré de la sainteté. Dès lors il porta le nom d'Ajñâta, parce que le Maître lui dit : « Tu as compris(aññase), Kaundinya. »

Le jour suivant fut converti le révérend père Vâshpa et les trois jours après Bhadrika, Mahânâman, et Açvajit. Lorsque le Maître eut affermi dans la voie de la sainteté les Cinq, et les eut convoqués le cinquième jour de la deuxième moitié du mois, il prononça un second sermon à la suite duquel les Cinq reçurent le titre d'Arhant (Magister.)

H. KERN (de Leyde).

[1]) Voir plus haut, p. 82.

Digitized by Google

## BULLETIN CRITIQUE

DE LA

# RELIGION DE L'ÉGYPTE ANCIENNE

---

Je voudrais bien ne pas avoir à revenir cette année encore sur une thèse que j'ai déjà eu l'occasion de discuter ici même, il y a deux ans[1]. Je suis obligé à le faire par l'apparition du *Panthéon Egyptien* de M. Pierret[2]. « Dans un *Essai* publié l'an dernier, « j'ai, dit M. Pierret, ébauché une vue d'ensemble de la mytho- « logie égyptienne, que je reprends aujourd'hui pour en faire le « canevas sur lequel vont se dessiner les nombreuses figures du « panthéon. » Le dieu des Égyptiens de M. Pierret est un dieu *unique*, *sans second*, *infini*, *éternel*. « Cependant, au moment « même où les scribes traçaient sur le papyrus ou gravaient sur « la pierre les inscriptions qui affirmaient cette croyance et qui « sont entre nos mains, des artistes sculptaient des dieux à tête « d'épervier, de bélier ou de crocodile, des déesses à tête de « lionne, de chatte ou de vache; est-il raisonnable d'en conclure, « contrairement à ce que l'histoire nous a appris sur les phases

[1]) Voir la *Revue*, t. I, 1880, p. 119.

[2]) *Le Panthéon Egyptien*, par P. Pierret, conservateur du musée égyptien du Louvre. Illustré de 75 dessins par J. Schmidt. Paris, Ernest Leroux, 1881, in-8, VI-112 p.

Digitized by Google

« de l'évolution religieuse, que le monothéisme régnait dans un « même pays concurremment avec le fétichisme, que le même « peuple qui comprenait la divinité comme *inaccessible*, *invisible*, « *cachant son nom et sa forme*, adorait des éperviers, des béliers, « des crocodiles, des lionnes, des chattes et des vaches ? Et « remarquez que ce ne sont pas seulement des animaux qu'il « aurait adorés, mais des êtres monstrueux, fantastiques, impos- « sibles, des hommes à tête d'oiseau ou de quadrupède, à corps de « scarabée, des serpents à jambes humaines, etc. C'est inadmis- « sible... Les animaux, employés comme symboles, sont deve- « nus sacrés par ce seul fait qu'ils ont eu l'honneur de servir « de vêtement à la pensée religieuse. Il a dû sans doute en résulter « que le vulgaire ignorant, ne voyant rien au delà de l'idole qu'on « lui mettait sous les yeux, fût maintenu par le despotisme des « prêtres dans un abject fétichisme, mais les initiés ne reconnais- « saient qu'un dieu unique et caché, qui a créé le monde, qui en « maintient l'harmonie par la course quotidienne du soleil, et qui « est la source du Bien. Les divers personnages du panthéon « matérialisent les rôles divers, les fonctions de ce dieu abstrait « qui conserve, dans chacune de ces formes si nombreuses et si « infimes qu'elles soient, son identité et la plénitude de ses attri- « buts. — Fétichisme, polythéisme, monothéisme, telles sont « les trois étapes de la pensée religieuse. Malheureusement, les « Égyptiens semblent s'être fait une loi de nous dérober leurs « premiers tâtonnements en toutes choses, et leurs monuments « les plus anciens nous les montrent déjà parvenus à l'idée mono- « théiste, en même temps qu'on les y voit en possession d'une « civilisation en plein épanouissement, avec une langue complè- « tement formée. *Ils sont monothéistes sous une apparence poly-* « *théiste.* »

Qu'il y ait eu en Égypte des gens qui adoraient un dieu unique, je le crois volontiers. J'ai exposé dans mon *Histoire Ancienne*[1], un des systèmes monothéistes en vogue à Thèbes vers le temps de la XX^e^ dynastie, et je compte bientôt en exposer un autre qui me

[1] P. 26 sqq.

Digitized by Google

paraît être contemporain de la XII[e] dynastie. Où je diffère d'avis avec M. Pierret, c'est quand il refuse d'admettre la coexistence aux mêmes époques, et chez les mêmes individus, des croyances fétichistes, polythéistes et monothéistes. La multiplicité des dieux est peut-être incompatible en bonne logique avec l'unité de dieu, elle ne l'est pas dans la réalité de l'histoire. Pour l'Égyptien qui arrivait à la notion de l'unité, le dieu un n'était jamais dieu tout court: M. Lepage-Renouf a fait remarquer très finement que le mot *noutri*, *nouti*, dieu, n'a jamais cessé d'être nom commun pour devenir nom propre. Dieu est toujours le dieu unique Ammon, le dieu unique Phtah, le dieu unique Osiris, c'est-à-dire un être bien déterminé, ayant une personnalité, un nom, des attributs, un costume, des membres, une famille, un homme infiniment plus parfait que les hommes. Les titres nous apprennent qu'il est le père des dieux, la mère des dieux, le suzerain des dieux, et nous donnent de lui l'idée d'un Pharaon céleste, roi des dieux, comme le Pharaon terrestre est le roi des rois. L'assimilation entre Pharaon et le dieu unique est à ce point complète qu'à moins d'admettre que Pharaon régnât ici-bas sur des abstractions de sujets et de rois, il faut admettre que le Dieu unique régnait sur des réalités de dieux. Et de fait, le dieu unique Ammon n'empêche pas l'existence de deux Khonsou, tous les deux médecins, et dont l'un, envoyé en Syrie par le roi Ramsès XII, guérit la princesse de Bakhtan. Si Khonsou était une abstraction, une simple manière d'envisager la divinité, je ne comprends plus le sens de cette histoire. Un dieu réel peut chasser un démon et rendre la santé aux malades: je ne vois pas trop comment une manière d'envisager la divinité pourrait opérer des miracles. Il me paraît évident que l'Égyptien pour qui Ammon était le dieu unique, croyait fermement au dieu Khonsou, et que l'unité de l'un n'excluait pas de son esprit l'existence de l'autre. J'ajouterai que si l'Égyptien de Thèbes proclamait l'unité d'Ammon à l'exclusion de Phtah, l'Égyptien de Memphis proclamait l'unité de Phtah à l'exclusion d'Ammon. En résumé ce n'est pas du dieu unique de l'Égypte qu'on devrait parler quand on traite du monothéisme égyptien, mais des dieux uniques de l'Égypte. L'unité de chacun

Digitized by Google

des dieux uniques, pour être absolue dans l'étendue de son domaine, n'empêchait pas la réalité des autres dieux. Chacun des dieux uniques dominait ses parèdres divins, les mettait de sa famille, en composait ses membres, les traitait de mille manières, mais ne songeait jamais à leur refuser la réalité de l'existence, ni à faire d'eux ses aspects.

Ce n'est pas tout: à côté des dieux à forme humaine, les monuments nous montrent des bœufs, des éperviers, des ibis, qu'on adore comme les dieux. M. Pierret ne peut pas se résoudre à admettre que ces animaux soient des dieux comme les autres: « Il faut voir dans ces figures étranges de véritables groupes « hiéroglyphiques, des idéogrammes, des symboles... Le dieu « soleil est représenté par un épervier ou par un homme à tête « d'épervier, parce que la course de l'astre dans le ciel était com- « parée au vol de cet oiseau; la déesse mère allaitant le dieu fils « porte une tête de vache parce que la tête de vache explique sa « fonction de nourrice, etc. » Expliquer l'existence de ces figures autrement que par la symbolique nous forcerait à admettre la coexistence du monothéisme et du fétichisme, ce qui serait contraire « à ce que l'histoire nous apprend sur les phases de l'évolution religieuse. » J'avoue que cette dernière raison me touche peu. Je crains bien que l'histoire, interrogée par d'autres que M. Pierret, ne leur donne une réponse différente. Pour ne citer qu'un exemple contemporain, elle montrerait la croyance aux gris-gris et aux Vaudoux coexistant chez les nègres de Saint-Domingue avec le catholicisme le plus fervent. Quant aux explications proposées par M. Pierret, elles me paraissent présenter un défaut assez grave. Elles n'expliquent d'une façon satisfaisante qu'une seule des formes animales, et nous forcent à chercher une interprétation nouvelle pour chacune des formes de la série. La déesse à tête de vache allaitant l'enfant n'est pas seule de son espèce: nous connaissons encore une déesse à tête de chatte ou de lionne qui remplit la même fonction. Admettons que l'explication trouvée par M. Pierret soit bonne pour la première: s'applique-t-elle aussi naturellement à la seconde? Évidemment non: la vache a pu être prise pour le type de la bonne nourrice

Digitized by Google

mais non pas la chatte ou la lionne. Que sera-ce s'il s'agit d'une déesse à tête de serpent? Le plus simple serait peut-être d'admettre le témoignage des monuments et de déclarer que les Egyptiens en donnant à leurs dieux des formes bestiales n'ont songé qu'à adorer les animaux. Je ne prétends point que toutes les figures de divinités qu'ils nous ont laissées aient eu un prototype réel ou supposé tel. Je pense, comme M. Pierret, qu'un corps de femme surmonté, en guise de tête, d'un nœud ou d'un couteau, n'était pas, aux yeux de l'artiste qui l'a dessiné, la reproduction d'un être à l'existence terrestre duquel il croyait. Il y a des figures composites que les prêtres ont fabriquées de toutes pièces, avec l'intention bien arrêtée d'exprimer l'union d'idées et de symboles distincts. Mais ces dieux factices ne doivent pas être confondus avec les dieux monstrueux, moitié homme moitié bêtes. J'ai déjà cité les documents qui prouvent que les anciens, les Égyptiens comme les autres, croyaient à la réalité du sphinx et de l'onocentaure ; je citerai, quand l'on voudra, les passages d'auteurs classiques ou d'écrivains orientaux, où il est question de peuplades sans tête, ou à tête d'oiseau, de tribus d'oreillards, de fourmis grosses comme des renards, de serpents ailés ou munis de pattes. Si les contemporains de Pline et d'Elien, si les musulmans du moyen âge ont admis presque sans réserve la réalité de ces êtres fantastiques, je ne vois pas pourquoi les Égyptiens de l'époque pharaonique auraient été moins crédules. Quant au dieu bœuf ou au dieu serpent, assez d'autres peuples ont adoré le bœuf et le serpent pour qu'on n'ait pas à s'étonner de voir le culte des bêtes en Égypte. La question se réduit donc ici à une simple constatation de fait: les monuments nous montrent-ils des animaux réels ou fantastiques adorés à toutes les époques ?

Les monuments sont très explicites à cet égard, et M. Pierret lui-même admet si bien le fait matériel de l'adoration de l'animal qu'il en rejette la responsabilité sur le compte du « vulgaire ignorant maintenu par le despotisme des prêtres dans un abject fétichisme ; » les initiés ne partageaient pas à cet égard l'opinion de la foule. Vulgaire ignorant est fort bien, mais il faudrait

Digitized by Google

se rappeler que le gros d'une nation n'a, ni le temps d'étudier la théologie, ni la qualité d'esprit nécessaire pour en saisir les finesses, et se faire initier. S'il fallait être théologien aujourd'hui pour échapper à l'accusation de vulgarité ignorante, M. Pierret est-il bien sûr que lui ou moi nous y échapperions? Les religions ne sont pas d'ailleurs la propriété exclusive des initiés; elles appartiennent au peuple entier et s'adressent aux pauvres d'esprit pour le moins autant qu'à ceux qui sont riches d'intelligence. Si les ouvriers, les soldats, les employés, les commerçants, les gens du monde, tous ceux qui n'étaient pas initiés et ne faisaient pas métier de raffiner leur croyance, avaient foi en l'existence des dieux animaux et s'accordaient à les adorer, nous devons admettre que la religion égyptienne reconnaissait l'existence des animaux-dieux. Le dévot qui adresse sa prière à l'hirondelle prouve l'existence du dieu hirondelle, de la même manière que le dévot qui adresse sa prière à la figure humaine nommée Ammon prouve l'existence du dieu Ammon. On nous dira que l'initié voyait derrière l'hirondelle le dieu unique et caché qui a créé le monde. Je veux bien le croire puisqu'on me l'affirme, mais quand même il en serait ainsi, l'opinion de l'initié ne me paraît diminuer en rien la valeur de la croyance populaire. L'initié est, par définition, un personnage discret : il s'oblige à « couvrir d'un voile le flanc de tout ce qu'il a vu », comme ce prêtre Miriphtah dont M. Pierret cite la légende, ou, s'il parle par hasard, il affecte de se servir d'un langage obscur à dessein. Aussi a-t-il été toujours la grande ressource des amis de la symbolique : c'est à lui qu'il est le plus facile de prêter les idées profondes et les larges synthèses. Mais sa discrétion même lui est un obstacle à exercer de l'influence sur ceux qui l'entourent, et l'on n'a presque jamais vu un culte d'initiés devenir un culte populaire : bien au contraire, les cultes d'initiés ne sont le plus souvent que des cultes populaires déformés et gâtés sous prétexte d'amélioration. Si l'initié a fini par voir le dieu unique derrière une hirondelle et derrière un bœuf, c'est à coup sûr qu'il avait trouvé dans les cultes populaires un dieu-hirondelle ou un dieu-bœuf, c'est que la religion égyptienne proclamait la divinité de l'hirondelle et la divinité du bœuf.

Digitized by Google

Et l'initié lui-même, est-on bien certain qu'il ait vu derrière les formes matérielles des dieux tout ce qu'on a bien voulu lui faire voir? « Le dieu abstrait se manifeste par le soleil qui devient dieu « à son tour, et, *forniquant en lui-même*, dit le Livre des Morts, « engendre les dieux qui sont destinés à personnifier ses phases, « s'engendre lui-même pour se perpétuer ; c'est ce que les textes « expriment énergiquement en disant qu'il est le taureau, le fécon- « dateur des dieux et le fécondateur de sa propre mère. Il faut, « selon moi, chercher dans cette image l'explication du culte « d'Apis et de Mnévis. Ces taureaux sacrés de Memphis et d'Hé- « liopolis symbolisaient dans la doctrine ésotérique la faculté du « dieu unique de multiplier ses formes, et la doctrine ésotérique « enseignait au vulgaire par la bouche des prêtres, qui en tiraient « d'importants revenus, que la divinité s'incarnait dans ces ani- « maux. Si le culte d'Apis n'eût été que l'adoration pure et « simple d'un taureau, pourquoi ce dieu serait-il si souvent re- « présenté par un homme n'ayant du taureau que la tête ? » Si je comprends bien ce passage, le bœuf Apis ne doit son existence qu'à une métaphore passée du domaine de la rhétorique dans celui de l'imagerie religieuse ; pour exprimer l'idée de reproduction perpétuelle on compare le dieu à l'animal ardent par excellence, au taureau, puis la comparaison prend corps et l'on place un taureau dans le sanctuaire, mais sans voir autre chose en lui qu'un hiéroglyphe vivant de l'idée abstraite primitive.

Ce que nous savons d'Apis concorde-t-il avec cette interprétation ? Il suffit d'examiner quelques-unes des stèles du Sérapéum pour s'apercevoir qu'Apis y est partout traité comme un dieu. Supposons que nous ne connaissions pas la figure d'Apis et que nous n'eussions que ses légendes pour nous imaginer ce qu'il est. Apis est appelé constamment le *fils de Phtah*, *celui qui reproduit* (sur terre) *la vie de Phtah :* nous en arrivons ainsi à concevoir l'idée d'un dieu fils de dieu, et dont la vie sur terre n'est que la reproduction exacte de la vie du dieu son père. D'autre part nous voyons qu'Apis est appelé *Osiris, âme d'Osiris, vie de Toum et forme première d'Osiris.* Nous en concluons que plusieurs dogmes différents se confondaient dans Apis, l'un qui le rattachait

Digitized by Google

à Phtah, l'autre à Toum, l'autre à Osiris; mais nous en concluons aussi qu'Apis, fils de dieu, âme de dieu, forme de dieu, est par là même un dieu. Des images découvertes plus tard nous apprennent ensuite que ce dieu a la forme d'un taureau, et, de recherche en recherche, on en arrive à savoir que le taureau représenté sur les stèles n'est que le portrait d'un taureau qu'on adorait dans le temple de Phtah, avec tous les rites consacrés pour l'adoration des dieux, que ce taureau naissait d'une vache par une opération spéciale de la divinité, qu'en témoignage de son origine il portait des marques distinctives toujours les mêmes. La conclusion naturelle à tirer de tous ces faits ne serait-elle pas que nous avons dans Apis, un taureau enfermant un dieu, c'est-à-dire un dieu-taureau? Quant aux formes semi-humaines, elles s'expliquent de la même manière que le Minotaure, par exemple, fils de Pasiphaé et d'un taureau : d'une vache et de Phtah, dieu à forme humaine, naissait assez naturellement un dieu mixte, homme par le corps, taureau par la tête. Bien entendu, je parle ici du mythe d'Apis tel que nous le connaissons, à la XIX^e^ dynastie, c'est-à-dire fort éloigné déjà de ses origines. Au début, on peut se demander si la forme bestiale d'Apis, dieu fils, ne suppose pas une forme bestiale du dieu père, et si Phtah, lui aussi, n'était pas un taureau : il y a quelques raisons de le croire, et je compte bien les exposer un jour.

Tout cela n'est qu'une indication sommaire, et l'on n'attend pas que je fasse ici une exposition complète du mythe d'Apis à propos des trente lignes que M. Pierret a consacrées au culte des taureaux sacrés. J'ai voulu montrer une fois de plus que le fond du débat reste toujours le même entre M. Pierret et moi. M. Pierret a développé et appliqué à la pratique dans le *Panthéon* les principes qu'il avait posés dans l'*Essai*. Les qualités sont les mêmes dans les deux ouvrages, et aussi les défauts. M. Pierret, convaincu que tous les dieux ne sont que des *doublures* les uns des autres, ne s'est pas astreint à nommer, comme il le dit, « tous les acteurs du drame solaire » : il a étudié très brièvement les premiers rôles, et a négligé les *utilités*. Il en résulte que son panthéon est incomplet et ne renferme qu'un nombre restreint des per-

Digitized by Google

sonnages et des représentations divines qu'on trouve sur les monuments. Je ne saurais mieux définir son œuvre qu'en disant qu'elle est un essai de restitution de ce qu'aurait pu être une religion égyptienne, si des Égyptiens avaient eu sur leurs divinités les idées qu'il a développées dans son *Essai sur la Mythologie*.

Le *Dictionnaire Mythologique* de M. Lanzone [1] n'en est encore qu'à la première livraison : je ne me permettrai donc pas de porter un jugement sur la valeur qu'il peut avoir. Ce que je suis en mesure d'affirmer pour le moment, c'est qu'il promet de nous donner ce qui manque au *Panthéon* de M. Pierret, une énumération complète des dieux égyptiens, avec portraits de ces dieux et renvois aux textes anciens ou aux mémoires modernes pour les passages où les facultés principales de ces dieux sont indiquées le plus clairement. Une religion classée par ordre alphabétique, sans théories, sans abstractions, n'est pas un sujet bien attrayant pour le lecteur : aussi n'est-ce pas œuvre d'agrément, mais d'utilité, que M. Lanzone a prétendu faire. Je n'entends pas dire qu'il a réuni tous les dieux de l'Égypte : leur nombre est légion, et d'ici longtemps nul ne pourra se vanter de les avoir tirés tous de l'oubli dans lequel ils sont tombés. Où il est impossible à un seul homme de faire complet, on ne saurait être sévère pour quelques oublis ou quelques méprises. Le Dictionnaire de M. Lanzone aura du moins cet avantage de fournir aux savants, égyptologues ou non égyptologues, les renseignements que l'on trouve sur les monuments classés sans esprit de parti, sans système préconçu. Les documents ont été réunis consciencieusement, les planches sont dessinées avec soin, l'exposition est brève et précise : je souhaite que la fin de l'ouvrage vaille ce que vaut le commencement.

M. Lanzone nous avait mené de France en Italie, M. Lepage-Renouf nous oblige à passer brusquement d'Italie en Angleterre. L'ouvrage qu'il a publié sur la religion de l'Égypte [2] est la mise

[1] *Dizionario di Mitologia Egizia*, per Ridolfo V. Lanzone. Ia Dispensa con XLVII Tavole. Torino, Fratelli Doyen. 1881, in-8, 96 p.

[2] *The Hibbert Lectures*, 1879. *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religion of Ancient Egypt delivered in May and June* 1879, by P. Lepage-Renouf. Londres, Williams and Norgate, 1880, n-8, p. x-259.



Digitized by Google

au net de six conférences faites, en 1879, devant un auditoire nombreux. Elles portent un peu la peine de leur origine. M. Lepage-Renouf, pour être compris des gens qui l'écoutaient, a dû consacrer un bon tiers de son temps à garnir leur esprit de notions préliminaires : il leur a conté le déchiffrement, exposé les incertitudes de la chronologie, indiqué la tendance générale de l'histoire. Peut-être le volume aurait-il gagné à être allégé de tant de généralités. Tel qu'il est, je n'hésite pas à dire qu'il est le meilleur manuel de religion égyptienne que nous possédions aujourd'hui.

M. Lepage-Renouf se refuse fort justement à reconnaître deux religions dans la religion égyptienne, l'une pour les prêtres, l'autre pour le peuple. Il admet que la notion de l'unité des dieux a dû exister en même temps que celle de la multiplicité. « Où « trouverons-nous un païen grec ou latin parlant, comme le païen « d'un papyrus conservé au British Museum, du *grand dieu*, « *seigneur du ciel et de la terre, qui a fait toutes les choses qui sont?* « Où trouverons-nous, au temps du paganisme grec ou romain une « prière analogue à celle-ci : « *O mon* dieu, mon maître, qui m'as « fait et m'as formé, donne-moi un œil pour voir, une oreille pour « entendre tes gloires » ? D'autre part, ces passages et ceux du « même genre sont accompagnés constamment d'autres passages « où le vieux langage polythéiste est employé sans hésitation. Puis « certaines phrases ne laissent pas que d'être ambiguës et se « prêtent à deux interprétations dont l'une, la véritable, peut « être excellente, tandis que l'autre, la populaire, peut être détes- « table. Il n'y a pas de mots qui expriment plus distinctement « la notion de l'*Être existant par soi-même*, que *khepera kheper* « *t' esef*, si fréquents dans les textes religieux. Mais le mot *khe-* « *pera* signifie *scarabée* aussi bien qu'*être*, et de fait, le scarabée « était à la fois un objet d'adoration et un symbole de divinité. « Combien y avait-il d'Égyptiens à prendre ces mots dans un « sens que nous consentirons à considérer nous-mêmes comme « correct ? Y avait-il réellement, ainsi qu'on l'a affirmé souvent, « une doctrine ésotérique connue aux scribes et aux prêtres « seuls et distincte de la croyance populaire ? *On n'a produit*

Digitized by Google

« *jusqu'à présent aucune preuve en faveur de cette hypothèse.* »

Pour concilier l'unité des dieux avec leur multiplicité, M. Lepage-Renouf adopte les vues de Max Müller sur l'hénothéisme par rapport au monothéisme. « C'est, dit-il, une phase de la pensée reli-« gieuse où les dieux individuels qu'on invoque ne sont pas « conçus comme étant limités par le pouvoir des autres. Chaque « dieu est, au gré du suppliant, aussi bon que tous les dieux. Il est « perçu sur le moment comme étant une divinité réelle, un être « suprême et absolu, en dépit des bornes nécessaires qu'une plu-« ralité de dieux impose, dans notre esprit, à chaque dieu pris « individuellement. Tout le reste des dieux s'efface à la vue... « et celui-là seul qui accomplit les vœux paraît en pleine lumière « devant les yeux des adorateurs. »

C'est, en d'autres termes, l'idée que j'ai déjà exprimée sur la nature du monothéisme égyptien, et ce que j'ai appelé la croyance aux dieux uniques par opposition à la croyance au dieu unique. Le principe étant le même des deux parts, on ne s'étonnera pas que les conclusions soient presque identiques. « Les Égyptiens « s'arrêtèrent au panthéisme, c'est-à-dire à la doctrine d'après « laquelle toutes les choses prises isolément ne sont que les modi-« fications de Un et Tout, monde-dieu éternel et infini : il n'y a dans « la nature qu'une seule force universelle qui revêt différentes « formes, mais est en elle-même éternelle et immuable. » — « Je « crois donc qu'après avoir approché de fort près le point où le « polythéisme aurait pu tourner au monothéisme, la pensée reli-« gieuse de l'Égypte dévia et s'égara sur une fausse piste. » Une fois commencé, le mouvement de recul devint irrésistible. Les éléments fétichistes, qui dégoûtèrent si vivement les écrivains juifs et chrétiens, se développèrent à outrance et finirent par prévaloir presque complètement.

Je ne veux pas poursuivre plus loin l'analyse du système exposé par M. Lepage-Renouf : je serais obligé de transcrire la moitié du livre. Je veux seulement faire observer que l'étude des documents purement religieux a mené M. Lepage-Renouf au point où m'avait mené l'étude des documents purement historiques. Du moment que l'Égypte nous est connue, on voit sa

Digitized by Google

pensée religieuse et sa civilisation entière s'affiner, se perfectionner et arriver à l'apogée au temps des dynasties thébaines. Ce ne sont pas les prêtres d'Ammon qui ont créé le dogme de l'unité des dieux, ce sont eux qui l'ont extrait des textes déjà anciens de la littérature sacrée et l'ont appliqué pendant des siècles. Ici, comme toujours, la grandeur politique du pays a aidé à l'élévation de la pensée religieuse : je ne puis m'empêcher de croire que les prêtres thébains n'auraient pas conçu aussi nettement qu'ils l'ont fait l'unité et la suprématie d'Ammon, si les rois thébains n'avaient pas étendu leur domination, et par suite la domination du dieu de leur cité royale, sur la moitié du monde connu. Le fait matériel de l'hommage rendu au chef terrestre de Thèbes par les chefs terrestres d'Abydos, de Memphis, de Tanis, de la Syrie, de l'Ethiopie, n'a pas dû être pour peu de chose dans l'hommage rendu au dieu de Thèbes par les autres dieux de l'Égypte et des pays étrangers. Le seul dieu toujours victorieux a dû devenir plus facilement le seul dieu, et c'est la chute de son empire mondain qui décida, vers la fin de la XX$^{e}$ dynastie, le triomphe de l'ancien polythéisme sur l'hénothéisme des hymnes thébains.

Une des sections du livre de M. Lepage-Renouf traite de la *communion du monde visible avec le monde invisible*, c'est-à-dire de la magie et des croyances que les Égyptiens entretenaient sur l'âme humaine. Ici encore, j'ai le plaisir de pouvoir constater quelque accord entre les idées de M. Lepage-Renouf et celles que j'ai exposées dans mon *Étude sur quelques textes et sur quelques représentations funéraires relatives aux funérailles*[1]. Pour M. Lepage-Renouf, comme pour moi, l'âme égyptienne, le *ka*, est matière et n'a rien de commun avec le pur esprit que nos religions conçoivent aujourd'hui. Il fallait la loger, l'habiller, la nourrir, lui assurer des revenus et des serviteurs. Elle pouvait revenir sur la terre pour tourmenter les vivants, pour s'introduire dans leur corps, pour y déterminer l'apparition des maladies. On se demande comment une âme aussi matérielle aurait pu s'accommoder du dieu abstrait. Je n'insiste pas sur ce chapitre : il fau-

[1]) *Études Egyptiennes*, t. I, p. 81 sqq.

Digitized by Google

drait donner l'analyse de mon mémoire, et nul n'est bon critique de ses propres idées. Je préfère passer sans retard à la partie du livre de M. Lepage-Renouf qui est consacrée à l'examen des livres religieux de l'ancienne Égypte.

Elle est aussi complète qu'elle pouvait l'être il y a quatre ans, en 1878; mais les découvertes récentes forceraient M. Lepage-Renouf à l'augmenter considérablement s'il publiait une nouvelle édition de son ouvrage. Sans parler du *Rituel de l'Embaumement* et du *Rituel des Funérailles* dont il existait déjà des traductions, les fouilles de l'an dernier et de cette année même nous ont fait connaître, ce qui nous manquait jusqu'à présent, des fragments considérables des livres religieux de l'Ancien Empire. Les pyramides royales, qu'on avait crues si longtemps muettes, ne demandaient qu'à parler et ont parlé dès qu'on les a interrogées convenablement. Cinq d'entre elles, celles d'Ounas (V^e^ dynastie), de Téti, de Papi I^er^, de Papi II, de Mirenrî II (VI^e^ dynastie) nous ont livré plus de trois mille lignes de textes, inédits pour la plupart. La langue en est difficile, mais non pas indéchiffrable, et quelques années d'étude nous permettront d'en saisir les finesses. Dès maintenant j'y retrouve au grand complet le panthéon égyptien des époques postérieures, Ammon, Osiris, Sit, Sobk, Hor, Isis, et non seulement les dieux de haute volée, ceux qu'on a toujours considérés comme fondamentaux, mais les dieux secondaires, les dieux infimes, les esprits de l'enfer et les génies stellaires. La plupart de ces livres religieux, si heureusement rendus à la science, ne renferment que des prières en l'honneur des morts où le dogme n'intervient que par fragment, à l'état d'allusion perpétuelle. Les allusions sont pourtant assez claires dans bien des cas pour nous permettre d'affirmer que, non seulement le dogme égyptien, mais la mythologie égyptienne, étaient déjà formés complètement à cette époque qui nous paraît si reculée. L'histoire d'Osiris et d'Isis, la lutte d'Hor et de Sit, l'identification de la vie humaine avec la course du soleil, existent au temps des rois Memphites, sous une forme très voisine de celle que nous font connaître les monuments d'époque grecque. Il y a mieux. Un tiers au moins des textes que renferme la pyramide du

Digitized by Google

roi Ounas se retrouve sur des monuments des temps postérieurs à la XII^e^, à la XVIII^e^, à la XXVI^e^ dynastie, même dans des papyrus écrits vers le second siècle de notre ère. Et je n'entends pas seulement dire que le sens des textes est conservé dans tous ces documents d'époque diverse : c'est la lettre qui est identique ou peu s'en faut. Près de quatre mille ans d'histoire n'ont pas changé une phrase à quelques-unes des formules.

Faut-il y voir une preuve que la religion égyptienne a été immuable depuis la V^e^ dynastie jusqu'à l'avènement du christianisme? M. Pierret le croirait volontiers, lui qui pense que « les « différences d'époques et de cultes locaux, dont on fait une « objection contre tout essai de vue d'ensemble de la mythologie, « n'ont pas l'importance qu'on leur attribue. Elles portent sur la « forme et non sur le fond, et n'ont amené que des variantes « d'*expression*. » La presque identité des textes aux diverses époques me paraît prouver une chose seulement : c'est que le canon des écritures égyptiennes était déjà pris et figé dans son moule à la fin de l'Ancien Empire. Les formules de la prière et de la croyance égyptienne étaient déjà rédigées d'une manière si nette pour l'esprit égyptien qu'on ne songea plus à les altérer sensiblement. Mais l'inaltérabilité du livre saint ne prouve rien pour l'inaltérabilité du dogme. Les Évangiles et les écrits canoniques du Nouveau Testament ne se sont pas modifiés depuis le III^e^ ou le IV^e^ siècle : le dogme et la discipline chrétienne, attachés à ces écrits, ne sont pas demeurés immuables. Toutes les hérésies, tous les systèmes de théologie qui ont prévalu tour à tour, se sont appuyés sur la lettre toujours la même des Livres saints : la forme ne s'est pas modifiée, mais on l'a interprétée de mille manières. Il en était de même en Égypte. Le chapitre XVII du Rituel qu'on transcrivait pour les morts de la VI^e^ dynastie était, phrase à phrase et sauf erreur du scribe, identique au chapitre XVII qu'on transcrivait pour les morts d'époque romaine; mais la signification s'en était tellement transformée en chemin, que, où les uns entendaient le feu primordial, les autres comprenaient l'eau primitive. En résumé, je substituerais volontiers à la formule de M. Pierret la formule diamétralement opposée : « Les différences

Digitized by Google

d'époque portent sur le fond plus que sur la forme; elles n'ont pas amené seulement des variantes d'expression, mais surtout des variantes de dogme. »

Voilà les principaux ouvrages qui ont paru depuis que j'ai parlé pour la première fois de religion égyptienne aux lecteurs de cette Revue. Pour être complet, il me faudrait citer quantité d'articles parus isolément soit dans la *Zeitschrift* de Berlin, soit dans le *Recueil de Travaux*, soit dans les mémoires des congrès de Florence, de Saint-Étienne et de Lyon. Malheureusement, il n'est pas facile d'analyser en quelques lignes des articles qui souvent n'ont pas plus de quelques lignes. Je préfère terminer en annonçant que M. Naville va bientôt publier la première partie de sa grande édition du *Livre des Morts*. Quand cet ouvrage sera livré au public, il me fournira l'occasion de rassembler toutes les notions ou toutes les hypothèses éparses dans les articles de revue, et de dire ce qui me paraît pouvoir être admis dans le nombre ou devoir être rejeté.

Boulaq, décembre 1881.

G. MASPERO.

Digitized by Google

# BULLETIN CRITIQUE

DES

# RELIGIONS DE L'INDE

---

Les travaux dont la littérature védique a été l'objet au cours de la dernière année, ont porté en majeure partie sur l'étude philologique plutôt que sur l'appréciation historique et religieuse de ces vieux documents. Plusieurs même, tels que ceux de MM. Bollensen, Haskell, Avery et Bloomfield[1], sont à cet égard d'un caractère si spécial, qu'ils échappent absolument à la compétence de la Revue. Il en reste toutefois un certain nombre d'une portée plus générale et où se trouvent consignés des résultats ou des hypothèses dont le résumé sommaire doit trouver place ici.

Le premier en date et qui, à la rigueur, aurait dû être compris déjà dans notre précédent Bulletin, est la deuxième édition, considérablement augmentée, d'une étude d'ensemble du *R*ig-Veda par M. Kaegi[2]. M. Kaegi est élève de M. Roth. Dans ce nouveau travail,

[1]) F. Bollensen : *Zur Vedametrik*, dans la Zeitschr. der Deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XXXV, p. 448. — W. Haskell : *On the metres of the Rig-Veda.* Dans les Proceedings of the American Oriental Society. Boston, may 1881. — J. Avery : *On Relative clauses in the Rig-Veda.* Ibidem. — Maurice Bloomfield : *On non-diphthongal e and o in Sanskrit.* Ibidem, New Haven, october 1881.

[2]) A. Kaegi : *Der Rig-Veda, die älteste Literatur der Inder*, 2te Auflage. *Leipzig*, 1881. La 1re édition avait paru comme Programme de l'école cantonale de Zurich.

Digitized by Google

comme dans celui qu'il a publié précédemment sous la direction du maître et en collaboration avec un autre de ses disciples [1], on trouvera donc un reflet des idées du célèbre professeur de Tubingue. L'auteur doit beaucoup aussi au beau livre de M. H. Zimmer, *Altindisches Leben*. Mais il est redevable avant tout à ses propres recherches et, d'un bout à l'autre, son étude porte le cachet du travail personnel. Les notes nombreuses et variées, où sont consignés une infinité de menus détails et de renseignements précis, entre autres un choix de rapprochements avec des textes bibliques fait avec beaucoup de goût et une mesure parfaite, sont particulièrement intéressantes sous ce rapport. Le lecteur désireux d'acquérir une première connaissance du recueil des Hymnes, ne saurait choisir de guide plus recommandable que ce petit livre de vulgarisation au meilleur sens du mot, où l'esprit de cette ancienne poésie est apprécié à un point de vue qui n'est pas toujours le nôtre, mais où il trouvera exposé sous une forme claire et élégante, sans thèses hardies ni bien nouvelles, ce qu'on peut appeler l'opinion reçue sur le *Ṛ*ig-Veda, son histoire et son contenu.

Différent à bien des égards est le nouveau volume, le premier du Commentaire, que M. Ludwig a ajouté à sa traduction allemande du *Ṛ*ig-Veda [2]. M. Ludwig n'est point un vulgarisateur; son style, sans manquer, tant s'en faut, de vigueur nerveuse et incisive, ne se distingue ni par l'élégance, ni par la clarté, et les opinions neuves et hardies abondent dans son livre. L'écrivain, et aussi le critique, se retrouve ici avec tous ses défauts et toutes ses qualités. Mais ce qui se retrouve surtout, ce qui se révèle avec une autorité désormais incontestable, c'est le savant, c'est le travailleur obstiné dans la poursuite de ses idées et de ses doutes, d'une pénétration parfois subtile, capable de s'égarer (et alors, c'est rarement à demi), mais jamais à la légère, et dévoué tout

[1]) *Siebenzig Lieder des Rigveda, übersetzt von Karl Geldner und Adolf Kaegi, mit Beitrægen von R. Roth.* Tübingen, 1875.

[2]) *Commentar zur Rigveda-Uebersetzung von Alfred Ludwig, I, Theil, zu dem ersten Bande der Uebersetzung.* Prag, 1881. Le volume est le 4e de l'ouvrage entier.

Digitized by Google

entier à son œuvre. Ceux, parmi le public forcément restreint auquel s'adressent les écrits de M. Ludwig, qui d'abord, notamment dans la patrie même de l'auteur et sous l'impression sans doute de certains de ses défauts trop manifestes, son obscurité, l'ordre ou plutôt le désordre malencontreux qu'il a introduit dans le recueil, l'étrangeté peu justifiée de quelques-unes de ses assertions, ont cru devoir juger son œuvre avec défaveur, finiront par s'avouer peut-être que sa traduction du *Ri*g-Veda, malgré ses inévitables imperfections, est un livre jusqu'ici hors de pair et de ceux qui font le plus d'honneur à la science allemande. Un commentaire ne s'analyse pas: il suffira donc de caractériser celui-ci comme étant l'essai jusqu'ici le plus compréhensif, souvent heureux et toujours méritoire, de faire servir à l'interprétation des Hymnes tout l'ensemble de la littérature védique. Toutefois, dans l'introduction, l'auteur a discuté avec plus de suite quelques questions auxquelles nous devons nous arrêter un instant.

Frappé de la façon dont les Hymnes sont employés dans la liturgie des Brâhma*n*as, et reprenant une idée déjà émise par Haug, M. Ludwig pense que les actes du sacrifice étaient d'abord accompagnés de courtes formules en prose, de ces *nivids* que nous retrouvons encore dans les textes rituels et qui, bien plus nombreuses autrefois, auraient été peu à peu et pour la plupart remplacées par des invocations plus développées en vers. C'est là un point que nous lui accordons volontiers. Il est non seulement possible, mais fort probable que, même dans le sacrifice, les hommes aient parlé en prose avant de parler en vers. Il est tout aussi probable que quelques-unes de ces premières formules aient survécu et que, parmi les *nivids* actuelles, plusieurs soient à ranger parmi ce que nous avons de plus vieux, avec cette réserve cependant que ce qui n'est pas fixé par le mètre, est particulièrement exposé à s'altérer. Nous allons même plus loin et nous concédons volontiers à M. Ludwig que, pour le fond, les Brâhma*n*as renferment des matériaux d'un âge pour le moins égal à celui des Hymnes. Mais, ceci accordé, nous ne voyons pas bien comment le problème serait amené plus près de sa solution. La difficulté, en effet, n'est pas d'imaginer comment

Digitized by Google

et quand les invocations poétiques qui nous sont conservées dans les Hymnes, se sont introduites dans les rites, mais comment elles ont pu s'y introduire par fragments et par lambeaux, telles que nous les voyons prescrites dans les Brâhmaṇas. Pour expliquer ce dernier fait, et, si nous avons bien compris M. Ludwig, ç'a été là son point de départ, nous ne voyons pas d'autre parti à prendre que de supposer que l'ensemble de rites qui nous est exposé dans les Brâhmaṇas a été réglé et systématisé à une époque de beaucoup postérieure à celle de la composition de la grande masse des Hymnes. A ces changements et à d'autres semblables, il ne faudrait pas accorder d'ailleurs une importance exagérée. En aucune façon, ils n'impliquent à nos yeux un contraste bien profond entre les deux époques, ni rien qui ressemble à une révolution religieuse, et nous sommes pleinement d'accord avec M. Ludwig quand, sur d'autres points, il essaie de montrer que les différences entre ce passé lointain et la période qui l'a suivi, n'ont pas été aussi considérables qu'on le prétend d'ordinaire. Ainsi la destinée du mot *asura* qui désigne les dieux dans les Hymnes, et les démons dans les Brâhmaṇas, ne doit pas faire conclure à une discontinuité dans la tradition. Ce ne sont pas les croyances, c'est le sens d'un mot qui a changé en devenant plus spécial, et ce changement, qu'il ait été amené ou facilité par telle ou telle formule (la supposition faite à cet égard par M. Ludwig est certainement ingénieuse), est après tout de ceux qu'on s'explique aisément [1]. Il en est de même de la caste, dont on dénie d'ordinaire l'existence au temps des Hymnes, pour en montrer ensuite savamment, dans la période suivante, l'origine et l'édification progressive. Ici encore, il faudra bien qu'on finisse par reconnaître que la grande différence entre les deux époques se réduit au fond à l'invention d'une théorie pour un état de chose immémorial. Nous sommes obligé, par

[1] M. Ludwig paraît ignorer ce qui a été dit sur cette question par M. J. Darmesteter, avec lequel, tout en différant sur certains points, il se rencontre sur ce fait essentiel, que le changement survenu dans l'Inde dans l'emploi d'*Asura*, a été tout à fait indépendant du changement analogue qui, chez les Iraniens, a fait de *daiva* le nom des démons.

Digitized by Google

contre, de faire nos réserves quant à l'assertion que la doctrine des renaissances doit son développement au bouddhisme. Il est vrai qu'elle se rencontre rarement dans les textes anté-bouddhiques, car il n'est pas rigoureusement démontré que les Upanishads où elle s'affirme, doivent être regardées comme telles. Il est vrai encore qu'elle ne s'accorde pas bien avec l'ontologie des brâhmanes. Mais elle s'accorde moins encore avec celle des bouddhistes, ce qui n'empêche pas que le bouddhisme serait inexplicable si, bien avant lui, elle n'avait été universellement crue par les masses.

M. Roth possède le don rare de simplifier et d'éclaircir tout ce qu'il touche. En quelques pages d'une admirable précision, il a élucidé une question fort controversée jusqu'ici, celle des rapports de la *samhitâ* et du *pada* et de l'autorité qu'il convient d'accorder à ce dernier [1]. On sait que la plupart des textes védiques nous sont parvenus sous deux formes principales: l'une dite *samhitâ*, où les mots sont donnés avec les modifications qu'ils subissent dans le discours; l'autre appelée *pada*, où ces mots paraissent plus ou moins analysés en leurs éléments et toujours comme si les termes ainsi obtenus étaient seuls. Le *pada* implique ainsi une sorte d'exégèse rudimentaire. Quelle autorité faut-il reconnaître à ce travail? En comparant, au moyen de quelques exemples bien choisis, la singulière clairvoyance dont les auteurs du *pada* font preuve dans certains cas, avec leurs méprises non moins étonnantes dans d'autres cas, M. Roth arrive à une conclusion qui s'impose: à savoir, que les auteurs du *pada* n'ont agi ni en exégètes, ni même en grammairiens, qu'ils se sont contentés, dans leur analyse, d'appliquer scrupuleusement mais mécaniquement et en les renversant, les lois euphoniques qui, de leur temps, régissaient les modifications des sons dans la composition et dans la rencontre des mots; qu'ils voient presque toujours juste dans les cas où la *samhitâ* obéissait, elle aussi, déjà à ces lois; qu'ils se trompent invariablement dans les cas où

[1]) R. Roth: *Vedische Studien. I, von Pada und Samhitâ; II, Purîsha,* dans la Zeitsch. für Vergleich. Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogerm. Sprachen, t. XXVI, p. 45.

Digitized by Google

elle en suivait d'autres. Or ces cas, nous pouvons les découvrir maintenant. Nous savons en quels points l'euphonie des Hymnes différait de celle des temps postérieurs ; dans ces cas, l'autorité du *pada* est nulle, et l'erreur la plus grossière peut lui être imputée sans scrupule. M. Roth est amené ainsi à s'enquérir de l'autorité de la *saṁhitâ* elle-même et des altérations qu'elle a pu subir. Celles-ci sont nombreuses, comme on peut s'en convaincre tous les jours davantage. A partir d'une certaine époque, les textes du Veda nous ont été transmis sans changements ; mais, avant ce terme et pendant une longue période, ils ont couru les mêmes risques que toute tradition. Et, de ce qu'ils nous sont parvenus d'une façon quelconque, de ce qu'on ait songé seulement à les réunir dans des recueils aussi volumineux et dont quelques-uns, tels que le *Ṛik*, répondent si peu à un besoin pratique, M. Roth tire une autre conclusion qui s'impose: à savoir, que l'écriture était connue à l'époque où ces recueils ont été formés [1]. Cette dernière conclusion que je devais indiquer ici, et à laquelle, pour ma part, je ne vois guère moyen d'échapper, servira, je l'espère, d'excuse au développement qui précède et qui pourrait sembler déplacé dans cette Revue. La deuxième partie de l'article de M. Roth est purement philologique. D'un intérêt avant tout philologique aussi sont la nouvelle édition avec commentaire du *Nirukta* de Yâska [2], et l'admirable Index des mots contenus dans l'Atharva-Veda de M. Whitney [3]. Le premier, qui se publie dans la *Bibliotheca Indica* par les soins de Satyavrata Sâmâçramin, l'éditeur du Sâma-Veda de la même collection, est le plus vieux traité de exicographie et d'exégèse systématique qui nous soit parvenu.

[1]) On trouvera un bon résumé des diverses opinions émises sur l'origine et l'histoire de l'écriture dans l'Inde, dans un article posthume de M. J. Dowson : *The Invention of the Indian Alphabet*, dans le Journal of the Roy. Asiatic Soc. of Gr. Britain and Ireland, XIII, p. 102.

[2]) *The Nirukta, with Commentaries. Edited by Pandit Satyavrata Sâmâçrami.* Vol. I, fascic. I-III, Calcutta, 1880-1881. La partie publiée comprend les livres I et II, 19 du *Naighaṇṭuka*, qui est proprement le texte sur lequel Yâska a travaillé. Le commentaire est très ample, les 284 pages publiées répondant aux 12 premières de l'édition de M. Roth.

[3]) *Index Verborum to the published text of the Atharva-Veda, by William Dwight Whitney.* New Haven, 1881, forme aussi le vol. XII du Journal of the American Oriental Society.

Digitized by Google

Le second est un instrument précieux pour l'étude de textes qui, après ceux du *Ri*k, sont les plus importants de toute la littérature védique. A ce double titre, ils devaient, l'un et l'autre, être du moins mentionnés ici.

Par contre, une communication faite par M. Whitney à la Société orientale américaine[1], nous intéresse directement. On sait qu'il n'y a pas de hiérarchie fixe parmi les dieux du *Ri*g-Veda, que plusieurs d'entre eux sont invoqués, chacun à son tour, comme divinité suprême et que M. Max Müller a cru devoir inventer, pour caractériser cette conception religieuse, le nom d'hénothéisme ou kathénothéisme, M. Whitney proteste, et contre ce mot, et contre les théories qui s'y rattachent. En général, on ne devrait créer de ces dénominations techniques que quand il le faut absolument. Elles deviennent nuisibles dès qu'elles ne sont pas nécessaires. Or, ici, le terme de polythéisme paraît suffire amplement pour dénommer une religion qui s'adresse aussi manifestement à une pluralité de dieux. De toutes les croyances, les polythéistes sont les moins fixes : à la même époque, chez le même peuple, elles oscillent sans cesse et à des degrés divers entre le monothéisme, l'animisme et le panthéisme naturaliste, et, s'il fallait créer un nom spécial pour chacun de ces degrés, on irait droit à la confusion. Ce sont là des nuances qui se décrivent, mais qui ne se dénomment pas. En y regardant bien, s'il fallait absolument faire usage de ce mot d'hénothéisme, on l'appliquerait avec pour le moins autant de raison au polythéisme grec, avec ses cultes locaux, qu'à la religion des *ri*shis qui, dans chacun de leurs sacrifices, font figurer tout leur panthéon. Nous sommes donc d'accord avec M. Whitney pour une partie de sa thèse ; où nous nous séparons de lui, c'est quand il nous semble ne pas distinguer assez les croyances védiques des autres formes connues du polythéisme. Le trait le plus marquant de la théologie des Hymnes, est en effet son aversion pour toute conception précise et limitée des personnalités divines. Ce trait, nous croyons

[1]) W. D. Whitney : *On the so-called Henotheism of the Veda*. Dans les Proceedings d'octobre 1881.

Digitized by Google

devoir le mettre au compte du caractère savant, en quelque sorte ésotérique, de cette théologie, ce qui, naturellement, en diminue de beaucoup la portée. Si nous étions aussi assurés que paraît l'être M. Max Müller, de trouver là un véritable élément de la conscience populaire, nous l'estimerions assez accentué dans les Hymnes et assez important pour justifier la création d'une dénomination spéciale.

Nous pouvons être plus bref sur les autres publications relatives à la littérature védique. L'édition avec commentaire du Yajur-Veda (Taittirîya) entreprise dans la Bibliotheca Indica, a fait peu de chemin. Le Brâhmaṇa attend toujours encore la fin de ses Index. La Saṃhitâ n'a progressé que de deux fascicules, qui complètent le 4e volume et conduisent l'édition jusqu'à la fin du IVe livre, un peu plus qu'à moitié chemin [1]. Plus rapide paraît devoir être la publication d'une autre recension de ce Veda, la *Maitrâyaṇî Saṃhitâ*, dont M. de Schroeder a donné tout le premier livre [2], après avoir, dans deux mémoires spéciaux, attiré l'attention sur les particularités et l'importance de ce vieux document [3]. Comme les autres textes du Yajus Noir, la Maitrâyaṇî Saṃhitâ se distingue par le mélange des morceaux liturgiques et des prescriptions rituelles, soigneusement séparés dans les autres Vedas. M. Garbe, dont nous signalions l'année dernière l'excellent travail sur une portion du Sûtra rituel d'Apastamba, a commencé, dans la Bibliotheca Indica, l'édition complète de ce texte, le répertoire le plus compréhensif du cérémonial du vieux brâhmanisme [4]. Dans la même collection M. Jolly a donné

[1] *The Saṃhitâ of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mâdhava Âchârya, edited by Maheçachandra Nyâyaratna*, fascic. XXXI-XXXII. Calcutta, 1881.

[2] *Maitrâyaṇî Saṃhitâ, herausgegeben von Dr Leopold von Schroeder. Erstes Buch.* Leipzig, 1881.

[3] *Die Maitrâyaṇî Saṃhitâ, ihr Alter, ihr Verhältniss zu den verwandten Çâkhâ's, ihre sprachliche und historische Bedeutung.* Dans la Zeitschr. der Deutsch. Morgenländ, Gesellschaft, t. XXXIII, p. 177. — *Das Kâṭhakam und die Maitrâyaṇî-Saṃhitâ*, dans le Monatsbericht der Kœnigl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 24 Juli 1879.

[4] *The Çrauta Sûtra of Apastamba belonging to the Black Yajur Veda, with the Commentary of Rudradatta. Edited by Dr Richard Garbe*, fascic. I. Calcutta, 1881.

Digitized by Google

le texte de la *Vishnu smṛiti*[1]. Ce que nous avons dit dans le précédent bulletin de la traduction de cet ouvrage publiée par le même savant dans les *Sacred Books of the East*, nous dispense d'autant plus d'y revenir, que, l'appréciation historique du traité se trouvant au grand complet formulée dans la traduction, M. Jolly a pu se borner cette fois à sa tâche d'éditeur. Il s'en est acquitté avec beaucoup de soin, et sa *Vishnu smriti*, traduction et texte réunis, constitue une publication parfaite. Le même savant, qui s'est acquis une compétence toute spéciale dans tout ce qui a trait à cette littérature semi-juridique, semi-religieuse, a publié, en outre, une nouvelle traduction de deux livres du code de Manu (VIII et IX)[2], comme spécimen d'une édition critique de Manu à l'aide des plus anciens commentaires. Signalons encore sur cette frontière de la jurisprudence et de l'histoire religieuse, deux nouvelles publications de M. Nelson[3] où l'auteur reprend avec des développements nouveaux la thèse, déjà abordée par lui précédemment[4], de l'application erronée que font certains tribunaux dans l'Inde de cette vieille législation brâhmanique. — Ce qui survit encore aujourd'hui de la vieille liturgie dans les pratiques quotidiennes des brâhmanes, a fait l'objet d'une communication intéressante de M. Monier Williams au congrès de Berlin[5].

Sur le domaine de la philosophie, nous avons à mentionner, dans la Bibliotheca Indica, une édition des *Yoga-Sùtras*[6], le

[1]) *The Institutes of Vishnu together with extracts from the sanskrit Commentary of Nanda Pandita called Vaijayantî. Edited by Julius Jolly Ph. D.* 2 fascic. Calcutta, 1881.

[2]) *Die Juristischen Abschnitte aus dem Gesetzbuch des Manu, von Julius Jolly*, dans le t. III de la Zeitschr. für vergleich. Rechtswissenschaft.

[3]) J. H. Nelson : *Hindû Law at Madras*, dans le Journal of the Roy. As. Soc. of Gr. Britain and Ireland, t. XIII, p. 208. — *A Prospectus of the Scientific Study of the Hindu Law*. London, 1881.

[4]) *A View of the Hindû Law as administered by the High Court of Judicature at Madras*. Madras, 1877.

[5]) *Two Addresses delivered before the International Congress of orientalists at Berlin by Monier Williams*. London, 1881.

[6]) *The Yoga Aphorisms of Patanjali with the Commentary of Bhoja Râj'â and an english translation by Râjendralâla Mitra*, fascic. I, Calcutta, 1881.

Digitized by Google

texte fondamental du plus mystique des six systèmes officiels; dans les Comptes rendus de la Société orientale américaine, une communication de M. Everett [1], qui explique, d'une façon peut-être subtile, la philosophie Sânkhya comme une réaction contre le scepticisme idéaliste du Vedânta, et, dans l'Oriental Series de Trübner, la traduction du manuel qui, pour chacune de ces deux vieilles branches de la spéculation, jouit dans l'Inde de la plus grande autorité [2]. Enfin nous ne quitterons pas ce terrain du vieux brâhmanisme, sans recommander chaudement une publication dont nous n'avons pu, l'année dernière, mentionner que le titre, et qui nous est parvenue depuis par l'entremise obligeante de M. Cust: l'étude de M. Gough sur la philosophie des Upanishads [3]. C'est un très beau travail d'exposition doctrinale d'abord, et aussi d'appréciation historique. L'auteur qui, dans un précédent mémoire [4], avait déjà étudié les origines lointaines de la métaphysique hindoue, a eu en vue cette fois-ci plus encore ce qui est sorti de ces singuliers écrits, que ce qui les a précédés. Nulle part, croyons-nous, les liens qui rattachent les Upanishads au Vedânta systématisé n'ont encore été mis en lumière d'une façon aussi complète. Entre autres morceaux achevés, on remarquera la réfutation de la vieille erreur souvent rectifiée déjà, mais toujours persistante depuis Colebrooke, comme quoi Çankara n'aurait pas connu la doctrine de la Mâyâ, de l'illusion ou de la vanité des choses finies.

Mais c'est pour le Bouddhisme surtout, que l'année a été féconde et que nous nous trouvons en présence d'un véritable embarras de richesses, non seulement de textes et de mémoires s'adressant spécialement aux indianistes, mais de traductions et

[1]) *C. C. Everett : On the Sânkhya Philosophy of the Hindus.* Dans les Proceedings de la Société. Boston, may 1881.

[2]) *Hindu Philosophy. The Sânkhya Kârika of Içvara Krishna. An exposition of the System of Kapila with an Appendix on the Nyâya and Vaiçeshika Systems, by John Davies.* London, 1881. — *A Manual of Hindu Pantheism. Vedântasâra. Translated with copious annotations by Major G. A. Jacob with a Preface by E. B. Cowell.* Ibidem, 1881.

[3]) *The Philosophy of the Upanishads, Parts I-V.* Dans la Calcutta Review. 1879-1880.

[4]) *Ancient Indian Metaphysics.* Ibidem, octobre 1876.



Digitized by Google

d'œuvres d'exposition littéraire, dogmatique, historique, accessibles à tout lecteur cultivé, dont quelques-unes sont destinées à faire époque dans l'histoire de ces études, qu'elles ont en partie renouvelées. De cette moisson, la moindre part seulement revient au bouddhisme du Nord, à celui qui s'est alimenté à des sources sanscrites, car le premier tome du Mahâvastu de M. Senart [1], une œuvre de premier ordre, qui vient de nous parvenir, devra être réservé pour notre prochain Bulletin. Cette part n'en est pas moins encore fort belle. Dans la Bibliotheca Indica, M. Râjendralâla Mitra a repris sa traduction longtemps interrompue du Lalitavistara [2]. S'il voulait bien saisir cette occasion pour corriger, ne serait-ce qu'une partie des erreurs dont fourmille le texte qu'il a publié dans la même collection, ce serait double profit. Dans le Journal Asiatique, M. Feer, continuant la série de ses *Études Bouddhiques*, a successivement examiné dans quelles conditions s'acquièrent, d'après les *Avadânas*, les trois degrés supérieurs de la perfection, l'état de Buddha, de Pratyekabuddha et d'Arhat [3]. Pour les profanes, le titre de ces mémoires a quelque chose de trompeur. Ceux qui espèrent y trouver une étude psychique de la lutte pour la sainteté, seront déçus. Ce que ces textes nous apprennent, ce ne sont que les circonstances extérieures, en apparence fortuites, pour ainsi dire la manœuvre de la dernière heure qui détermine ces phénomènes de haute élection. Il n'est que juste d'ajouter que le reste de la littérature bouddhique ne nous renseigne guère davantage à ce sujet. Elle nous parle bien de la nécessité d'une illumination transcendante, pour laquelle elle a des schémas arrêtés, et d'une longue suite d'efforts dont elle nous donne plus d'un spécimen ; mais il ne faut pas lui demander rien qui ressemble à la véritable expérience morale, à un développement personnel chez ses héros. Il est juste d'ajou-

[1]) *Le Mahâvastu, texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'une Introduction et d'un Commentaire par E. Senart.* Tome I, Paris, 1882.

[2]) *Lalitavistara or Memoirs of the Early Life of Çâkya Simha, translated from the original sanskrit by Râjendralâla Mitra*, fascic. I. Calcutta, 1881.

[3]) Leon Feer: *Comment on devient Buddha*, Journal Asiatique, XVI, p. 486. *Comment on devient Pratyekabuddha*, Ibidem, XVII, p. 515. — *Comment on devient Arhat.* Ibidem, XVIII, p. 460.

Digitized by Google

ter encore que des détails en apparence futiles ont leur importance dans cette sorte d'études. Indépendamment du jour qui en rejaillit parfois sur les questions de filiation littéraire, les partisans de l'interprétation mythique du bouddhisme, par exemple, ne sauraient être indifférents à ces faits d'illumination soudaine, où l'élu n'a pour ainsi dire qu'un rôle passif et où les Buddhas distribuent leurs grâces, comme le soleil répand ses rayons ; ni à ces traits en quelque sorte stéréotypés, qui reviennent toujours les mêmes dans ces récits et d'une façon si peu explicable, tels que ce rire du Buddha qui sert de gage à la mystérieuse promesse. Le même savant a publié dans les *Annales du Musée Guimet* la traduction des fameuses *Analyses* de la littérature sacrée du Tibet de Csoma de Kôrôs, l'Anquetil Duperron du bouddhisme et le fondateur des études tibétaines [1]. Les ressources que le généreux patron de ce recueil consacre si libéralement aux recherches orientales, n'auraient pu trouver un emploi plus utile. Bien que remontant à un demi-siècle, l'original est encore ce qu'il a été du premier jour, la source d'information générale la plus complète et, pour beaucoup de points, unique que nous ayons sur la littérature sacrée du Tibet. En les retirant de ce XX^e^ volume des *Asiatic Researches*, où ces mémoires n'étaient accessibles qu'à ceux qui travaillent dans le voisinage de quelque grande bibliothèque, le traducteur a rendu aux études bouddhiques un service excellent, rehaussé encore par les index, les notes, les éclaircissements et additions de toute sorte (176 pages grand in-8°) qu'il a ajoutés au texte anglais, et où sa rare compétence lui a permis de rectifier et de compléter en beaucoup de points le travail de l'héroïque pionnier.

L'ouvrage choisi pour le troisième volume des *Annales*, la compilation de M. de Schlagintweit sur le bouddhisme tibétain [2],

[1]) *Analyse du Kandjour, Recueil des Livres sacrés au Tibet par Alexandre Csoma de Körös, Hongrois-Siclien de Transylvanie, traduite de l'anglais et augmentée de diverses additions et remarques par M. Léon Feer.* — A la suite : *Abrégé des matières du Tandjour par Csoma de Körös, traduit de l'anglais.* Dans Annales du Musée Guimet, t. II, p. 131-577. Paris, 1881.

[2]) *Le Bouddhisme au Tibet, précédé d'un Résumé des précédents systèmes bouddhiques dans l'Inde par Emile de Schlagintweit L. L. D. traduit de l'anglais par L. de Milloué, directeur du Musée Guimet* (forme tout le III^e^ volume des Annales du Musée Guimet). Paris, 1881.

Digitized by Google

ne saurait être mis au même rang que les recherches de Csoma. Ce choix pourtant se justifie encore, ne serait-ce, outre la masse de renseignements réunis dans cet ouvrage, que par le nombre et la dimension des planches, qui devaient être fidèlement reproduites et qui ne pouvaient guère l'être que dans une publication entreprise, comme celle-ci, en dehors des conditions ordinaires de la librairie. — Signalons encore dans le même recueil une reproduction en français de l'article publié par M. Max Müller dans le journal de la Société asiatique de Londres sur des textes sanscrits découverts au Japon [1], article contenant le texte et la traduction du *Sukhavatîvyûha*, et dont nous avons rendu compte dans notre précédent Bulletin. Le mémoire du savant indianiste est suivi de la traduction française du même texte faite sur une version chinoise par deux lettrés japonais, MM. Ymaïzoumi et Yamata [2].

Cette première découverte de textes sanscrits japonais a du

[1]) *Textes sanscrits découverts au Japon. Lecture faite devant la « Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland » par M. F. Max Müller. Traduit de l'anglais par L. de Milloué. Revu, corrigé et annoté par l'auteur*, mêmes Annales, t. II, p. 1-37.

[2]) *O-mi-to-King ou Soukhavati-Vyouha-Soutra d'après la version chinoise de Koumarajiva, traduit du chinois par MM. Imaizoumi et Yamata.* Dans les mêmes Annales, t. II, p. 38-64. — Pourquoi faut-il que nous ayons à relever tant de regrettable négligence dans la direction de cette grande et libérale entreprise ? Le beau travail de M. Feer, dont l'auteur n'a jamais vu une seule épreuve, ce qui, paraît-il, est de règle ici, lui est revenu tellement criblé de fautes, qu'il a dû ajouter à la dernière heure 6 grandes pages petit texte d'errata. Et encore s'est-il borné à noter les erreurs les plus graves et dans le texte français seulement, abandonnant celles de la partie tibétaine à leur méchante fortune et à la perspicacité des gens compétents. Dans l'ouvrage de M. de Schlagintweit, tous les A. D. ont été traduits par « avant Jésus-Christ », ce qui fait une histoire racontée à rebours. Dans ce cas, l'erreur a été relevée et mise au compte de l'imprimeur, ce qui ne l'excuse en aucune façon. Mais la même erreur, et cette fois sans la moindre rectification, avait déjà été commise dans le volume précédent, peut-être bien 50 fois d'un bout à l'autre du mémoire de M. Max Müller. Dans ce même volume on nous donne en 20 pages un fac-similé complet du Sukhavativyûha. Comme nous n'avions pas jusqu'ici de reproduction semblable d'un texte de cette étendue, l'addition est précieuse, à la condition toutefois qu'on nous dise ce que ce fac-similé reproduit. Ce n'est pas le texte japonais sur lequel a travaillé M. Max Müller, car les leçons sont autres. C'est donc un texte venant de Chine? Mais de quel endroit de la Chine? L'original est-il manuscrit, xylographié, typographié? En a-t-on reproduit aussi la disposition et le format? Enfin, quelle en est la date? Au lieu de cela, on nous dit simplement que c'est « le texte sanscrit dans le caractère original ». Conçoit-on un fac-similé donné dans ces conditions? Il ne faudrait pas continuer longtemps de la sorte pour discréditer cette belle entreprise.

Digitized by Google

reste porté bonheur. Elle a été aussitôt suivie de plusieurs autres, qui ont révélé l'existence, en ce pays écarté, de manuscrits sanscrits (et aussi pâlis) extrêmement anciens, du VIII^e^ et même du VI^e^ siècle, plus vieux par conséquent de plusieurs siècles que les plus anciens manuscrits indiens connus, ceux du Népâl[1]. M. Max Müller s'est empressé d'en publier un nouveau spécimen, le texte de la *Vajrachedikâ* ou Couperet de diamant[2]. C'est un assez long *Mahâyâna-Sûtra* (28 pages petit in-4°), déjà connu par une traduction allemande de J. Schmidt faite sur une version tibétaine, dans lequel une langue incomparablement lourde et maladroite est aux prises avec la métaphysique la plus abstruse. Sous forme d'un dialogue tenu à Jetavana entre le Buddha et le sthavira Subhûti, on y exalte la *Prajnâpâramitâ*, la sagesse transcendante, qui sait qu'il n'y a ni choses existantes ni non-existantes, ni de réalité qui ne soit aussi une non-réalité, sagesse qu'ont proclamée et proclameront des infinités de myriades d'arhats et de bodhisatvas qui ont été et n'ont pas été, qui seront et ne seront pas; qui, grâce à sa science de Buddha, à sa vue de Buddha, sont perçus, aperçus, connus du Buddha, lequel lui-même n'est ni existant ni non-existant.

Heureusement, c'est dans une atmosphère différente que nous transportent les publications auxquelles nous passons maintenant, du *Tripitaka* pâli. Non pas que les mêmes doctrines ne s'y retrouvent. Elles y reviennent même fréquemment, mais présentées dans un tout autre esprit et comme enveloppées dans ce scepticisme pratique, à la fois souple et dédaigneux, que le premier enseignement bouddhique paraît avoir professé pour les questions de pure métaphysique. Dans les *Sacred Books of the*

[1]) L'espoir, un instant entretenu à la suite d'une trouvaille récente, qu'on avait mis la main sur un exemplaire en papyrus du Tripitaka bouddhique remontant au I^er^ siècle, ne s'est pas confirmé. G. Bühler: *Über ein altes kürzlich im Panjâb gefundenes Sanskrit MS.* Dans le Bulletin mensuel de l'Académie de Berlin, 15 décembre 1881.

[2]) *Buddhist Texts from Japan, edited by F. Max Müller.* Oxford, 1881. Forme la 1^re^ partie du I^er^ volume de la série aryenne des *Anecdota Oxoniensia.* En ce qui concerne du moins la Vajrachedikâ, le titre n'est pas tout à fait exact, car le texte en est établi principalement d'après des documents de provenance chinoise et tibétaine. Le fascicule est accompagné de 4 planches de fac-similés.

Digitized by Google

*East*, M. Max Müller a donné une nouvelle édition de sa traduction de cet admirable recueil de stances pâli qui s'appelle le *Dhammapada*, « la Voie sainte [1] », l'unique rayon de soleil qui ait encore lui au travers de cette brume sans fin, la seule portion un peu étendue de toute cette littérature qui, directement, sans avoir d'abord été dénaturée, soit assimilable pour des esprits non bouddhistes. Toutes les questions relatives au Dhammapada, sont discutées dans une savante préface. Pour la chronologie générale du canon pâli, M. Max Müller adopte, bien qu'avec certaines réserves, les vues émises par M. Oldenberg dans l'introduction au *Mahâvagga*. Pour la fixation de la date du Nirvâna, à laquelle il a pris lui-même autrefois et un des premiers une si grande part, il reste, de l'avis de M. Bühler, que cette date nous est fournie avec une très grande vraisemblance par les trois inscriptions de Sahasram, de Bairât et de Rupnâth, dont les données confirment d'ailleurs le résultat (477 av. J.-C.) auquel il s'était lui-même arrêté [2]. Dans ces considérations je ne regrette qu'une chose, de n'y pas trouver, ne fût-ce que par un seul mot d'indication, que cette poésie, si élevée et si délicate, n'est pas strictement bouddhique, mais qu'il faut en faire honneur à l'esprit hindou en général.

Dans le même volume des *Sacred Books*, le doyen des pâlisants

[1]) *The Dhammapada, a Collection of Verses being one of the Canonical Books of the Buddhists, translated from Pâli by F. Max Müller*. Oxford, 1881. Forme la 1re partie du tome X des Sacred Books.

[2]) Dans l'introduction à son *Mahâvagga*, M. Oldenberg avait soulevé une grave objection contre l'interprétation de M Bühler, et fait naître un doute qui ne pourra être éclairci qu'à l'aide de nouveaux fac-simi és. Dans une note récente, *Die Datirung der neuen angeblichen Asoka-Inschriften*, ap. Zeitsch. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. XXXV, p. 473, il a prétendu faire plus et mettre simplement ces inscriptions hors de cause. Nous ne pensons pas qu'il y ait réussi. — Cette même question de la date du Nirvana a été aussi reprise par M. Rhys Davids dans ses *Buddhist Suttas*, dont il sera question tout à l'heure. Il y maintient la solution (vers 380 av. J.-C.) à laquelle il était arrivé dans les Numismata Orientalia. Enfin M. Kern, dans son Histoire du Bouddhisme, dont nous aurons à parler plus loin, estime que la date qui tombe entre 470 et 480 av. J.-C. a été adoptée par Açoka, mais que dès lors, comme encore maintenant, il y en avait d'autres de courantes, ni meilleures ni plus mauvaises peut-être que celle-ci, et que la vraie date, par conséquent, ne pourra jamais être déterminée, conclusion assurément acceptable en elle-même, mais qui devient tout à fait opportune si on admet, avec lui, que le Nirvâna n'est après tout, que le coucher du soleil.

Digitized by Google

d'Europe, le savant éditeur du Dhammapada et du Jâtaka, M. Fausbœll, a donné la traduction du *Sutta-Nipâta* [1], le V^e^ livre du *Khuddaka-nikâya* ou « collection des petits textes », lequel est lui-même la cinquième des divisions composant le *Sutta-Pitaka* ou « Corbeille des Sûtras ». Ces morceaux, au nombre de soixante et onze, dont une moitié environ avait déjà été traduite par un savant singhalais, M. Coomâra Svâmy, traitent des sujets les plus divers, depuis l'apologue d'une naïveté presque enfantine, jusqu'à l'aphorisme où se résume la plus haute spéculation. Dans une courte introduction, qui est un modèle d'exacte et modeste *scholarship*, sans digressions cherchées ni thèses ambitieuses, M. Fausbœll signale le caractère archaïque de la langue de beaucoup de ces textes, dont plusieurs lui paraissent appartenir au temps du bouddhisme primitif. La vie qu'ils retracent n'est pas encore le cénobitisme des monastères, mais celle des anachorètes dans la solitude des bois. Le brahmanisme aussi y est moins défiguré qu'ailleurs, et le bouddhisme en paraît encore plus voisin.

Les sept *Suttas* dont M. Rhys Davids donne la traduction dans le volume suivant des *Sacred Books* [2], ne forment pas, comme les précédents, un texte continu : il sont pris dans trois des cinq divisions qui constituent la « Corbeille des Sûtras ». On peut avoir des doutes quant à la convenance de cette méthode sélective (s'il y a encore tant d'incertitude dans l'appréciation du bouddhisme, cela tient un peu à ce que, depuis cinquante ans, on n'a guère pratiqué que celle-là); mais, cette question mise à part, il faut convenir que le choix est excellent. Nous obtenons d'abord le plus précieux des Suttas historiques, le récit de la mort du Buddha ou *Mahâparinibbâna Sutta*, dont M. Childers n'a plus pu que nous donner le texte. Nous avons en outre un document très curieux du bouddhisme mythologique, le *Mahâsudassana Sutta* ou le Jâtaka du roi Cakravartin : c'est en quelque sorte l'histoire solaire du Buddha racontée par le Buddha lui-même. Les cinq

[1] *The Sutta-Nipâta. A Collection of Discourses being one of the Canonical Books of the Buddhists, translated from Pâli by V. Fausböll.* Oxford, 1881.
[2] *Buddhist Suttas translated from Pâli by T. W. Rhys Davids.* Oxford, 1881. Forme le t. XI des Sacred Books.

Digitized by Google

autres morceaux sont des spécimens caractéristiques de la prédication du Buddha, soit comme exposition, soit comme controverse; entre autres le fameux sermon de Bénarès, le *Dhammacakkappavattana-Sutta*, déjà connu par la belle publication comparative de M. Léon Feer, par lequel doit avoir débuté l'apostolat du Buddha et qui renferme les points fondamentaux de sa doctrine. Chacun de ces morceaux est accompagné de notes et d'une introduction spéciale, sans compter l'introduction générale, où le traducteur précise le point de vue duquel il envisage le bouddhisme et sa littérature.

A côté de ces traductions accessibles à tout le public lettré, nous devons signaler le nouveau volume que M. Oldenberg a ajouté à sa grande et belle édition du texte pâli du Vinaya-Piṭaka ou « Corbeille de la discipline[1] ». Il comprend les quatre premières divisions du *Vibhanga*, une sorte de commentaire général sur le *Pâtimokkha* ou règle de confession des moines, et traite successivement des péchés entraînant l'excommunication, de ceux dont l'expiation exige l'intervention solennelle de la congrégation, des circonstances aggravantes ou atténuantes, enfin des torts qui doivent être réparés devant la congrégation réunie. C'est, d'après M. Oldenberg, la partie la plus ancienne (à l'exception du Pâtimokkha lui-même) de tout le canon bouddhique. A la suite le traducteur a placé l'Introduction du commentaire de Buddhaghosha contenant la relation des trois premiers conciles et de la conversion de Ceylan au bouddhisme

Pour apprécier l'intensité de ce mouvement d'études, il faut le voir dans son ensemble. Aux travaux que nous venons d'énumérer, il faut ajouter ceux des dernières années, qui ont décuplé peut-être notre avoir en fait de textes pâlis. Jusqu'à un certain point même, il faut y joindre ceux qui se préparent. Un certain délai, sans doute, sera nécessaire, pour que les efforts réunis de la Société des textes pâlis et du labeur individuel aient rendu

[1]) *The Vinaya Piṭakam: one of the principal Buddhist Holy Scriptures in the Pâli language. Edited by Hermann Oldenberg. Vol. III. The Suttavibhanga, first part. (Pârâjika, Saṃghâdisesa, Aniyata, Nissaggiya).* London and Edinburgh, 1881.

Digitized by Google

accessible l'ensemble de la littérature canonique. Mais, dès maintenant, il y a en Europe plusieurs savants, tous rompus à la méthode et aux procédés de la critique historique, de cette critique aussi prompte à reconstruire et parfois à créer qu'elle est ingénieuse à détruire, qui ont poussé leurs recherches en tous les sens à travers la masse du Tripiṭaka pâli, et qui en dominent à un degré remarquable le contenu. Les textes ainsi étudiés ou mis au jour, ne sont pas empruntés à des remaniements de seconde ou de troisième main, où sont venus se rencontrer et se mêler des documents de date et de provenance très diverses. Ils sont pris dans la dernière couche accessible; ils forment une littérature compacte, plus systématisée qu'aucune autre que l'Inde ait produite; enfin, ils donnent du bouddhisme une image à plusieurs égards nouvelle et d'une remarquable unité. Faut-il, après cela, s'étonner, si ce mouvement ne va pas sans un peu de fièvre? si ceux qui en tiennent la tête, s'exagèrent parfois la portée de leurs découvertes et l'autorité de leurs documents? s'ils croient toucher en quelque sorte du doigt les événements qui leur apparaissent ainsi sous un jour nouveau? si le bouddhisme de leurs textes devient le seul vrai bouddhisme, et tout le reste une image trompeuse? si, enfin, le rôle de cette religion dans le passé est parfois grossi au point que ce qui n'a été après tout qu'un épisode, est donné comme le pivot de toute l'histoire religieuse de l'Inde? Ce n'est pas la première fois que nous assistons, nous ou nos devanciers, à un renouveau semblable. Il en a été de même lors de chacune des découvertes successives du sanscrit, des livres bouddhiques du Népâl, de la littérature védique. Chacun de ces mouvements d'études a d'abord dépassé le but et abouti à quelque grosse synthèse. Puis les complications sont survenues et ce qu'on croyait avoir saisi a fini par paraître infiniment plus difficile à atteindre. Il en sera de même sans doute encore cette fois. Mais, pour le moment, le vent n'est pas aux compromis. Il faut jurer par les textes pâlis, ou se résoudre à ne rien comprendre au passé de l'Inde.

Dans des circonstances semblables, c'est une véritable bonne fortune que de rencontrer un ouvrage qui résume tout ce qui

Digitized by Google

s'est fait avant lui et arrête pour ainsi dire le bilan d'une époque, comme l'Histoire du bouddhisme indien de M. Kern [1]. Dans cette œuvre remarquable, qui n'est publiée encore qu'à moitié et dont les lecteurs de la *Revue* connaissent déjà le début, il y a, en effet, deux choses qu'il convient de distinguer : une théorie très contestable de la légende bouddhique, et une exposition de cette légende et de tout le bouddhisme, à laquelle les adversaires les plus décidés de la théorie ne pourront refuser l'éloge. Cette exposition ne se rapporte exclusivement ni à l'une ni à l'autre des deux branches du bouddhisme. Elle est éclectique et complète. Elle est puisée à la fois aux sources du Nord et à celles du Sud, avec l'indication exacte toutefois de la provenance de ses divers matériaux, et les documents du Sud y sont employés tels qu'ils étaient accessibles jusqu'ici, sans égard pour la chronologie rigoureuse qu'on a essayé d'y introduire récemment, et à laquelle l'auteur, avec raison selon nous, ne paraît pas ajouter une entière confiance. En un mot elle nous présente la somme exacte de ce que cinquante années de recherches nous ont appris sur l'ensemble du bouddhisme indien.

A. Barth.

(*La fin au prochain numéro.*)

[1]) *Geschiedenis van het Buddhisme in Indie, door Dr. H. Kern, Hoogleeraar te Leiden.* Haarlem, 1881. Paraît par livraisons dans la collection intitulée « De Voornaamste Godsdiensten ». Sont publiées les livraisons 1-9.

Digitized by Google

# LA FOI EN LA RÉDEMPTION

## ET AU MÉDIATEUR

### DANS LES PRINCIPALES RELIGIONS [1].

---

### IV

Rien n'égale l'importance de *Gautama Buddha* aux yeux de ses partisans. A entendre la légende, la foi n'a pas seulement orné la vie terrestre de son héros de l'auréole la plus éclatante depuis sa conception jusqu'à sa mort, elle a fait même de sa vie céleste, avant et après son apparition, un objet de contemplation dogmatique. Mais la tradition ne nous donne pas l'histoire véritable de Buddha, elle nous fait connaître l'esprit du buddhisme, personnifié en lui. Nous allons le retracer.

Passant aux yeux de ses partisans pour le type de la sainteté ascétique, Buddha devait, dès son entrée dans la vie, rester exempt de tout contact avec l'impureté et la faiblesse humaines, et par conséquent être engendré surnaturellement. Il entra dans le sein de sa mère vierge, Maya, sous la forme d'un rayon de lumière. La nature et le monde des esprits célébrèrent sa naissance; on entendit une musique céleste; une lumière céleste, plus brillante que le soleil et la lune, environna le palais; dieux et déesses, Brahma et Indra en tête, vinrent présenter leurs hommages au nouveau-né; un vieux brahmane reconnut à l'enfant les signes d'une destination supérieure et annonça à son père que cet enfant deviendrait un jour un grand saint. Lorsqu'il fut présenté au temple, les images des dieux se prosternèrent et proclamèrent la louange de Buddha. L'enfant surpassa bientôt à l'école ses professeurs en toutes sortes de connaissances. Il manifesta de bonne heure un penchant pour la retraite et la méditation solitaire sur les problèmes de la vie. On chercha à l'en détourner en lui faisant épouser une femme qu'il s'était choisie sans égard à la caste, selon ses goûts individuels et qu'il conquit par ses exploits merveilleux dans les combats. Mais le bonheur de ce mariage ne put surmonter en lui le penchant à la

1) Voyez la *Revue*, t. IV, p. 378.

Digitized by Google

méditation. Quoiqu'il fût prince du sang, l'éclat de la cour ne put le captiver à la longue; il se sentait accablé du néant des biens temporels, de la fragilité et de l'inconstance de notre existence qui ne connaît de constant que le désir du bonheur et ses illusions. Un jour, ébranlé par l'aspect d'un vieillard infirme et d'un cadavre, il reconnut dans un moine mendiant, un Bikschu, l'idéal de la vie délivrée de la misère de l'existence et résolut de renoncer au monde pour devenir un saint. Rien ne put le retenir, ni les prières de ses entours, ni les tentations du mauvais esprit Mara, qui lui offrit la domination du monde, s'il voulait renoncer à ses projets. Il persista à consacrer sa vie à la recherche de la délivrance de la misère et pour lui-même et pour l'humanité. D'abord il entra dans l'école des brahmanes les plus distingués et se soumit aux châtiments les plus durs avec une ardeur qui faillit lui faire perdre la vie. Mais il ne trouva pas dans cette voie la paix qu'il cherchait. Un matin, après avoir passé tout un jour et toute une nuit sous un arbre dans la méditation la plus profonde, la lumière intérieure se leva pour lui; dans son extase il pénétra la cause de la misère du monde, distingua le chemin de la délivrance et se sentit appelé à porter ce message à tous les hommes sans distinction. Il était devenu Buddha (Illuminé). Encore une fois, avant son entrée dans cette carrière, les mauvais esprits l'assaillirent de leurs terreurs et de leurs appâts; mais il en triompha au point qu'ils s'inclinèrent devant lui et que le Prince des ténèbres entrevit la chute de son empire.

Après avoir formé parmi ses condisciples brahmaniques un petit cercle d'élèves, Buddha alla prêcher publiquement à Bénarès, centre du brahmanisme. Toutes les classes de la population, depuis le fier brahmane jusqu'au tschandala méprisé, se rangèrent autour du prophète et écoutèrent avec étonnement une prédication qui ouvrait le chemin du salut *à tous sans exception*. Un tel message n'avait jamais été entendu jusqu'ici dans l'Inde; aussi le succès fut-il inouï, principalement parmi les classes inférieures à qui cette prédication apportait non seulement la délivrance du mal en général, mais encore celle des castes. « Ma loi, disait Buddha, est une loi de grâce pour tous, comme aussi il n'y a qu'une seule et même loi de rétribution pour tous. Comme l'eau purifie tous, bons et méchants, et comme le ciel a de la place pour tous, de même ma doctrine ne met pas de différence entre l'homme et la femme, le grand et le petit. » Parmi les confesseurs de Buddha, il n'y a plus ni brahmane, ni sudra. Les riches se montrèrent moins bien disposés. « Il est difficile, disait Buddha, d'être riche et d'apppendre le chemin de la délivrance. Son expérience fut d'accord avec celle de Jésus. (Matth., XIX, 23.) La grande opposition partit des brahmanes; la prédication nouvelle menaçait autant leur position sociale que leur tradition religieuse. Aussi essayèrent-ils plus d'une fois de le faire mourir et Buddha ne désarma ses assassins mercenaires que par l'ascendant de son calme et de sa douceur.

Après avoir travaillé pendant quarante-cinq ans à réunir une vaste société tant par sa prédication que par celle de ses disciples, Buddha sentit s'approcher sa fin. Plein de sérénité, il prit congé du théâtre de sa vie terrestre, se retira avec son confident dans la solitude et lui adressa ses derniers ordres et ses dernières promesses. « Ne pense pas, lui dit-il, qu'après mon départ, je ne serai

Digitized by Google

plus auprès de toi; la loi, contenue dans mes enseignements, sera ton docteur. Je serai toujours avec mes disciples par les enseignements que je leur ai donnés.» Lorsqu'on lui demanda qui peut être compté parmi ses disciples : « C'est l'homme ou la femme qui accomplissent les œuvres qui conduisent à la félicité parfaite. En cela consiste mon service et le sacrifice que je demande; l'accomplissement de la loi seul donne le droit de s'appeler mon disciple. » Au milieu de ces entretiens il sentait approcher sa fin. Toute la nature la célébra; l'arbre sous lequel il était couché le couvrit de ses fleurs; au moment de sa mort la terre, le soleil, la lune perdirent leur éclat, des météores flamboyèrent au ciel et une musique céleste remplit les airs.

## V

*La doctrine de Buddha* s'appelle parmi ses disciples le chemin de la délivrance. Le titre est exact, car tout se résume dans la question : Comment l'homme peut-il être délivré du mal qui règne dans le monde ? Ceci suppose la connaissance de ce mal, de sa nature et de sa cause. Buddha le trouve dans la fragilité et le néant de toute existence temporelle, apparence trompeuse où chaque forme ne surgit que pour crever, comme une bulle d'eau; la jeunesse n'est que néant, car elle devient vieillesse; la beauté disparaît comme un météore, la santé est vaincue par la maladie et la vie par la mort. Mais la mort du corps n'est pas pour l'Indien le terme de sa misère, puisqu'au lieu de le conduire au repos, elle lui cache une nouvelle existence sous d'autres formes et avec d'autres maux. La métempsycose est un axiome pour l'Indien. Tant que dure la racine de l'existence individuelle, le désir de la vie et l'instinct de la jouissance, l'âme demeure soumise à la loi de naissances et de douleurs incessamment renouvelées. Chaque forme nouvelle de l'existence est unie étroitement avec les précédentes par la loi de la rétribution; chaque être est à chaque moment de chaque phase de son existence exactement ce qu'il s'est fait dans sa condition antérieure; la condition présente, intérieure et extérieure, est le fruit de ses actes passés, et son présent est le germe de son avenir. Nous avons ici, sans doute, un idéalisme moral élevé, mais il dégénère en superstition fantastique en s'isolant de l'individu moral, en ne tenant pas compte de la connexion de l'individu avec les événements généraux qui ne relèvent pas de lui. La loi buddhiste de la rétribution n'a que ceci de commun avec la foi hébraïque, que chaque souffrance est considérée comme la suite d'une faute; mais l'Hébreu ne cherche celle-ci que dans son existence présente, tandis que l'Indien en fait remonter l'origine dans une préexistence totalement inconnue. On le sent, ce point de vue est fait pour transformer la vie présente en prison désolante. Il y a encore un autre point de différence. Le buddhiste ne considère pas, comme l'Hébreu, la rétribution comme une peine extérieure infligée par un jugement de la volonté de Dieu; mais il la ramène immédiatement, sans cette intervention, à la nécessité intime de la loi du monde qui rattache partout invariablement l'effet à la cause. Chacun ne récolte dans sa destinée que le fruit naturel de ce qu'il a fait. En conséquence, si le siège et la racine de tout mal ne

Digitized by Google

résident que dans le cœur de l'homme, la délivrance ne peut s'opérer qu'ici; dans la représentation de la délivrance de la peine du péché il n'y a pas de place chez le buddhiste pour l'expiation vicaire d'un autre. La pensée fondamentale de la doctrine buddhiste de la rédemption revient à ceci : chacun souffre de ce qu'il a fait lui-même et chacun se purifie; la pureté comme l'impureté est l'œuvre de chaque individu; personne ne saurait purifier un autre.

Et quel est le *chemin* qui conduit à la délivrance de l'existence? C'est en général l'acte moral de l'abnégation, celui du triomphe à remporter sur tous les désirs et toutes les passions, sur tous les plaisirs et les soucis qui nous attachent aux choses périssables. Voilà le côté négatif; le côté positif qui le complète, consiste dans la bienveillance exempte de tout égoïsme envers toutes les créatures, dans le dévouement au soulagement des maux d'autrui et à la délivrance de tous. Une ancienne sentence dit : « Renoncer à tout mal, accomplir tout bien, réfréner ses propres pensées, telle est la doctrine de Buddha. » Une ancienne collection de sentences admirables qui pourraient bien pour la plupart remonter à Buddha lui-même, roule sur ces pensées. En voici quelques extraits [1] :

« Celui qui triomphe de ses passions est le meilleur vainqueur. Aucun Dieu ni démon ne peut convertir son triomphe en défaite. Aucun feu n'égale le plasir, ni aucune prison la haine, ni aucun filet la passion, ni aucun fleuve le désir. C'est pourquoi exterminez le plaisir, de peur que le tentateur ne vous brise, comme le torrent brise le roseau. Comme l'arbre, quoique étêté, reprend sa croissance, tant que la racine est intacte, de même la douleur revient toujours, si le goût du plaisir n'est pas extirpé. Que l'homme renonce à la colère, à l'orgueil; qu'il brise toute chaîne; jamais la colère ne s'apaise par la colère, elle ne l'est que par l'amour; c'est la loi éternelle. Parle la vérité, ne cède pas à la colère, donne de ton mince avoir à celui qui te demande : c'est par ces trois pas que tu te rapprocheras des dieux. La vigilance est le chemin de l'immortalité, la paresse est celui de la mort; les vigilants ne meurent point; les paresseux sont déjà morts. Il y a peu d'hommes qui atteignent la rive opposée (le Nirwana); la plupart errent ça et là en deçà. Les dieux même portent envie à celui dont les sens sont parvenus au repos, comme à un cheval bien attaché, à celui qui a rejeté tout orgueil et est exempt de tout désir. Le plus grand de tous les hommes est celui qui, libre de toute crédulité, connaît l'incréé (le monde suprasensible), a rompu tous les liens, repoussé toutes les tentations, renoncé à tous les désirs. Est libre déjà dans ce monde, quiconque est fondé dans les éléments de la connaissance, a renoncé à tout attachement, et se réjouit sans attacher son cœur à quoi que ce soit, a surmonté ses faiblesses et est plein de lumière. J'appelle vrai brahmane celui qui est élevé au-dessus de l'asservissement soit au bien soit au mal, libre de soucis, de péché et d'impureté. Sans connaissance point de méditation, sans méditation point de connaissance; celui-là est près du Nirwana, en qui la méditation et la connaissance sont unies. Le don de la loi (de la doctrine buddhiste de la délivrance) surpasse tous les autres, sa dou-

1) Ce recueil écrit en Pali et trouvé à Ceylan a été publié en 1869 par Max Müller. Il s'appelle *Dhammapadam*, c'est à dire : traces de la loi.

Digitized by Google

ceur toutes les douceurs, son délice toutes les délices; l'abolition de la soif le triomphe de toutes les souffrances. Les sages qui écoutent la loi deviennent sereins comme une mer profonde, calme, tranquille. Les sages qui méditent et recherchent, atteignent le Nirwana, le bonheur suprême.

On le voit, la délivrance buddhiste consiste dans l'abnégation de soi-même, de tous ses plaisirs et de tous ses désirs. Elle a pour base et pour motif la connaissance du néant de toute existence finie et sensible, et celle de la seule réalité de l'invisible, de l'incréé, de l'indivis. La prédication buddhiste prétend solliciter cette connaissance, mais elle ne se fait jour qu'à l'aide de la méditation et de la recherche individuelles. Le but n'est pas atteint d'un seul coup; on n'en approche que progressivement. La contemplation ascétique atteint son apogée dans l'état d'absorption ou de ravissement, alors que toute conscience soit d'un objet soit du sujet lui-même s'évanouit; que le moi s'élève au-dessus de la volonté et de la pensée, franchit toutes les bornes du fini, ne connaît plus les contraires de plaisir et de peine, de repos et de mouvement, d'être et de non-être; que l'esprit fini s'est identifié avec l'infini et s'est absorbé dans l'unité absolue, le repos immuable et la félicité illimitée de celui-ci. Voilà ce que Buddha entend par le Nirwana, qui est la fin du chemin de la délivrance. *Le Nirwana est donc, sans doute, l'extinction de la conscience déterminée, mais non, comme on l'a souvent dit, le pur néant*, pas plus que l'extase néoplatonicienne, qui se perd en Dieu, est le simple non-être. C'est un *néant relatif* (comme Schopenhauer qualifie la fin analogue de sa philosophie pratique), en tant que c'est la négation de toute existence déterminée et à nous connue; cependant c'est à la fois toujours l'être en général, mais comme une vie élevée au-dessus de toute représentation et de toute description, qualifiée même de félicité ineffable, souveraine. Cela résulte de ce que Buddha considère le Nirwana comme l'au delà du monde sensible; l'on y rentre du moment qu'on reconnaît la non-réalité du monde des sens et la seule réalité de l'incréé, de l'invisible. Par conséquent le Nirwana, négation de l'être apparent, est l'affirmation du vrai être Et les buddhistes l'ont bien compris, lorsqu'ils l'ont défini la participation de l'âme affranchie du fini à la vie bienheureuse de la divinité. *Le buddhisme est donc loin d'être purement nihiliste.*

*Mais il n'est pas non plus purement athée.* Il connaît non seulement les dieux personnels, ceux de la religion brahmanique populaire, mais encore un divin suprême. Cependant ces dieux ne sont pas absolus à ses yeux; ils sont même inférieurs en dignité et en puissance aux saints humains, dans tous les cas bien au-dessous de Buddha. En revanche, cet absolu n'est pas personnel; c'est l'être infini, incréé, base et loi de toute existence apparente. Buddha appelle ce divin tantôt l'incréé, l'invisible, l'ineffable, tantôt la vérité ou la loi, non comme forme abstraite, mais comme la puissance réelle qui se réalise infailliblement, l'ordre moral actif. La métaphysique du buddhisme est donc tout simplement le panthéïsme dynamique répandu dans l'Inde, qui trouve son pendant dans la philosophie grecque des stoïciens, et plus exactement encore dans celle des néoplatoniciens. C'est avec ce système que le buddhisme a la plus frappante affinité : le spiritualisme excessif; la séparation abstraite du fini et de l'infini; l'impossibilité d'atteindre l'infini par la pensée; les dieux intermé-

Digitized by Google

diaires, parmi lesquels les dieux populaires, trouvent leur place avec les saints divinisés comme manifestations médiatrices du divin suprême; la métempsycose par diverses phases de purification et de progrès ; la méditation et l'ascétisme comme moyens de se rapprocher du monde supérieur; enfin l'extase, la simplification et la négation du moi, but de l'union avec la divinité. Le buddhisme partage si bien toutes ces idées avec le néoplatonisme qu'on est tenté de supposer les influences historiques directes que le premier a eues sur le second.

L'infini indéterminé et insaisissable n'ayant pas pu devenir un objet de culte, et les dieux de la foi populaire étant trop abjects pour la foi spiritualiste des buddhistes, il y eut une lacune, sinon pour Buddha lui-même, du moins pour les besoins pratiques de sa communauté. Cette lacune, *l'apothéose de Buddha* la remplit. Buddha avait été le libérateur; il avait enseigné la voie de la délivrance et l'avait montrée par son glorieux exemple ; comme homme il avait été le type du dévouement et de la miséricorde, enfin en entrant dans le Nirwana il s'était affranchi des bornes du monde sensible et s'était uni au monde du divin. Il n'était donc pas étonnant que la piété reconnaissante, autant que le besoin pratique d'un objet concret de culte, l'élevât au rang de maître de la communauté et du monde. La somme et la source des vertus rédemptrices devint pour les fidèles l'objet de la vénération et de l'admiration suprêmes, c'est-à-dire leur Dieu, en qui ils contemplaient tout ce qui est divin. L'apothéose vague d'abord, poétique, métaphorique se transforma peu à peu en dogme. On peut suivre cette transformation pas à pas. D'abord Buddha est qualifié de glorifié, vainqueur, apparu pour le salut, magnifiquement consommé, accompli, le taureau, l'éléphant, le lion entre les hommes, plus fort que le plus fort, plus puissant que le plus puissant, plus miséricordieux que le plus miséricordieux, et plus méritant que le plus méritant, fondateur de toute prospérité, roi de la doctrine et océan de grâce. Plus tard, il s'appelle la délivrance éternelle de toute créature, le sauveur et le gouverneur de toute créature, le joyau, le soleil, la lune, l'astre de l'univers. Enfin on en vient le qualifier de tout-puissant et omniscient, le Brahma des Brahmas et l'Indra des Indras, dieu des dieux, et Père du monde. Voici une prière à Buddha empruntée à la liturgie mongole : « O toi, en qui toutes les créatures se confient, Buddha, consommateur au milieu des innombrables révolutions du monde, miséricordieux envers tous, délivrance éternelle de tous, descends dans notre sphère avec tous tes amis glorifiés. Toi, qui es la loi de toutes les créatures, plus éclatant que le soleil, nous nous prosternons devant toi. Toi qui remplis tous les pèlerins, qui habites le monde du repos, pour qui tout est périssable, descends avec ta toute-puissance et bénis-nous. » Et voici encore un hymne siamois : « O toi, éternel, accomplissement des temps, immuable au milieu de tous les changements, rayon éclatant de la grâce, miséricorde infinie, toi qui es la pitié et l'amour mêmes, je me réfugie auprès de toi ! »

Cependant, à la longue, la communauté buddhiste ne put pas se contenter de la présence perpétuelle du Buddha historique entré dans le repos du Nirwana. De nouvelles angoisses firent soupirer après une délivrance nouvelle, qui ne pouvait être espérée que d'un Buddha. De là se forme la doctrine des nombreux Buddhas de l'avenir, auxquels on en joignit autant du passé. Tous ceux-ci ne

Digitized by Google

sont que les différentes copies du Buddha historique; ils doivent plutôt répéter son œuvre de rédemption que la consommer; dans cette contemplation quiétiste et sans histoire, il n'est pas question d'un progrès historique qui rapproche du but et qui le fait atteindre. Le temps n'est pas ici le moyen de réaliser des fins et des idées, pas plus que le fini n'est la vraie manifestation de l'infini; le temps et le fini ne sont que l'apparence trompeuse dans laquelle la vérité de l'être éternel se dépense inutilement. C'est pourquoi il ne s'agit dans cette doctrine de la rédemption que de supprimer cette vie apparente dans la conscience des individus, de retirer l'âme du monde actuel pour la faire entrer dans l'être éternel, au lieu de faire du monde la manifestation fidèle du vrai et du bien divins et de trouver, de fixer dans le temps même l'éternel, comme la raison incarnée, comme la vraie et durable essence des phénomènes passagers. Comme la philosophie de l'Orient consiste essentiellement dans un panthéisme idéaliste qui n'est que de l'acosmisme, de même cette doctrine de la rédemption est un quiétisme mystique, une négation partiale du monde, non pas cependant dans le sens d'un nihilisme proprement dit, frivole comme celui de nos matérialistes modernes, mais dans le sens d'un mysticisme abstraitement idéaliste et mélancoliquement pessimiste. C'est ce qui explique que le buddhisme brille par les vertus passives, la patience, la douceur, la soumission, la pitié, et surpasse même le christianisme à cet égard. Aussi le buddhisme est-il la seule religion du monde qui n'ait jamais recouru à la force pour répandre ou pour défendre la foi. En revanche, il s'est peu distingué par les vertus actives du courage, de l'énergie, de l'œuvre civilisatrice en fait de science, d'art, de politique; il a été un grand calmant pour les passions des individus et pour les instincts grossiers de tribus entières, mais il n'a pas été un motif et un directeur de force morale pour notre espèce. Ce caractère de la religion buddhiste a trouvé son expression dans la figure de Buddha tant spirituelle que corporelle, telle qu'elle vit dans la tradition de la communauté.

Le *brahmanisme*, qui a complètement triomphé dans l'Inde du bouddhisme, a, pour se maintenir, fait plusieurs emprunts à sa victime. Les deux dieux de la nature, Vischnu et Siwa, furent combinés avec le dieu des prêtres, Brahma; il en résulta une trinité, Trimurti, qui caractérise l'être divin de la spéculation brahmane. Mais voici ce qui est plus essentiel : la divinité descendit des inaccessibles hauteurs de la spéculation panthéiste et entra en rapport immédiat avec la vie humaine. On avait appris du buddhisme la puissance qu'exerce sur l'âme religieuse la contemplation du divin sous la forme d'une vie de sauveur humain; on en chercha l'analogue pour le nouveau système brahmanique. On le trouva dans *Vischnu*, que la foi populaire avait exalté dès les temps anciens comme auteur bienfaisant de la vie et mêlé à la légende merveilleuse des héros. Le Dieu Vischnu était l'organe le plus heureux de l'idée de la providence divine, qui s'attache à écarter le mal par de grands personnages humains; car il traverse dans un moment tous les mondes; il est le plus mobile des dieux et peut revêtir les formes les plus variées, précisément parce que son essence n'est pas encore détaillée dans les hymmes des Védas. Ainsi l'on attribue à ce nouveau dieu du brahmanisme une série d'incarnations (Avataras), d'ordinaire dix; les quatre premières en figures d'animaux, puis en celle d'un nain; les dernières



Digitized by Google

sont celles d'un héros humain, parmi lesquelles l'incarnation comme *Krishna* est la plus élevée. Il est le héros divin, le Héraclès de la légende indienne ; enfant, il échappe déjà par sa puissance merveilleuse aux persécutions du roi hostile qui fait mourir tous les enfants de son empire par la crainte de cet enfant qui, dit-on, devait lui causer de grands malheurs. Mêlé aux bergers de la montagne il entreprend des combats victorieux avec les fleuves et les serpents, les géants et les monstres qui rappellent les exploits d'Hercule, mais les surpassent de beaucoup en merveilleux. Il joue de plus un rôle dans les plus anciennes guerres de l'épopée populaire, il a des aventures galantes et trouve une fin tragique, comme son image grecque ; et pourtant, on a eu beau représenter Krishna comme le grand bienfaiteur et sauveur de l'humanité, jamais il n'est devenu un idéal moral, pas même dans l'acception d'une vertu héroïque, d'un Héraclès. Plusieurs considèrent Buddha comme une autre incarnation de Vischnu ; mais cette idée n'est pas généralement acceptée ; c'est une concession faite au buddhisme, lequel serait considéré ainsi comme un membre subordonné du système brahmanique. La dernière incarnation n'aura lieu qu'à la fin de ce monde et amènera avec le jugement universel sur l'humanité coupable le renouvellement de notre espèce dans un meilleur âge du monde. La grande pensée de cette doctrine s'exprime dans cette thèse originale : toutes les fois que la loi faiblit et que l'iniquité se dresse, Vischnu descend sous une figure ou une autre. Sous cette enveloppe mythologique se cache la pensée spéculative : que la force rédemptrice de l'esprit divin est inhérente au genre humain dans tous les temps et qu'elle poursuit son œuvre à différentes époques sous différentes formes, par l'intermédaire de ces personnages éminents, de ces héros de l'histoire, dans lesquels les contemporains et la postérité saluent toujours à bon droit les instruments extraordinaires et les manifestations merveilleuses du divin.

## VI

Dieu qui se fait homme et l'homme qui se fait Dieu, voilà des idées qui dominent les religions dogmatiques de l'Inde et la mythologie de la Grèce, mais qui sont étrangères au terrain *sémitique*, car la doctrine de l'incarnation du Logos est émanée non de l'hébraïsme, mais de l'hellénisme. La transcendance du théisme sémitique était trop raide, la valeur qu'on attachait à l'homme (chair) trop faible pour permettre une immanence essentielle et une union personnelle du divin et de l'humain ou, pour parler le langage dogmatique, pour permettre des êtres métaphysiques intermédiaires. Les médiateurs ne sont ici que des créatures, anges ou hommes. Les prophètes étaient de ce nombre ; le messie juif rentrait dans cette catégorie. *Mahomet* aussi n'était, d'après ses propres déclarations, qu'un prophète. Il n'en est que plus intéressant d'observer que, sur lui aussi, se formèrent, dans la dogmatique musulmane, des idées qui atteignent les dernières limites sémitiques. Elles concernent d'abord l'*infaillibilité et l'impeccabilité du prophète*. Mahomet lui-même avait ramené la première aux révélations qui lui avaient été faites de temps en temps par l'ange Gabriel et qui étaient

Digitized by Google

dues au fond aux visions extatiques que Mahomet avait eues au début de sa carrière prophétique. La dogmatique de l'Islam ne jugea pas cependant que cela fût suffisant pour la dignité de son fondateur et statua qu'il avait eu dès le début la science infaillible de Dieu ; il faut avouer que cette thèse est plus que hardie en présence du fait notoire que Mahomet avait partagé autrefois la foi païenne de son milieu. Il en est de même de son exemption de péché : l'histoire montre combien le noble enthousiasme des débuts du réformateur fut troublé plus tard par la vie du harem et les intrigues du despotisme. Aussi les rationalistes de l'Islam ne tardèrent pas à faire leurs objections. Mais ici il fut démontré une fois de plus combien l'opinion qu'une communauté a de son fondateur, même alors que son image est encore relativement pure dans la tradition, dépend moins de la réalité historique que du postulat idéal de la foi ; celle-ci demande à posséder dans la perfection religieuse de son fondateur la garantie personnelle de sa propre vérité et de son propre salut. On chercha donc à accorder les postulats de la foi et ceux de l'intelligence. On distingua entre la possibilité et la réalité du péché ; la première, disait-on, a appartenu à la nature humaine du prophète ; mais si cette possibilité n'est jamais devenue réalité, c'est un effet de l'influence merveilleuse d'en haut autant que celui de la vertu du prophète. Cependant la conscience de la multitude inspirée par les intérêts de la foi plus que par les réflexions de l'intelligence, gravita de plus en plus vers le surnaturel. Les légendes merveilleuses se multiplièrent ; surtout celle du voyage de Mahomet au ciel, où il aurait été solennellement proclamé prophète par Dieu lui-même, prit des dimensions toujours plus fabuleuses. Enfin, remontant pour trouver les racines de sa nature supérieure, on aboutit à des théories qui effleurent la préexistence personnelle. D'après la doctrine des Schiites, Dieu a laissé tomber une étincelle de sa propre lumière dans la matière et cette étincelle était l'âme de Mahomet. Dieu lui dit : « Tu es l'élu, en toi demeure ma lumière et ma direction, c'est pour l'amour de toi que j'étends la terre et que je voûte les cieux, que j'établis la récompense et le châtiment, que je crée le paradis et l'enfer. » Ainsi le prophète sans péché est devenu le centre et le but de la création. Il est possible que les influences de la secte persico-chrétienne des manichéens ou celle de la doctrine zoroastrique des génies préexistants (Fervers) y aient contribué. Il est constant au moins que l'Islam a subi des changements profonds analogues sous les Perses indo-européens, comme le christianisme en a subi en passant aux Grecs indo-européens.

## VII

La foi chrétienne à la rédemption et au médiateur se trouve par ses origines dans un rapport si intime avec *l'espérance messianique des Hébreux*, qu'il nous faut partir de celle-ci. Ici la foi religieuse s'unit intimement aux destinées politiques. Rapportant son indépendance politique au Dieu de ses pères, Yahveh, qui avait délivré son peuple élu de la maison de servitude d'Égypte par la main de son serviteur Moïse, ce peuple fit dépendre désormais sa destinée

Digitized by Google

politique de ses rapports avec le Dieu de l'alliance, de sa fidélité à lui et de la grâce de Dieu. Cependant autant les meilleurs en Israël reconnaissaient dans le malheur national le châtiment d'un Dieu courroucé contre son peuple, autant ils étaient convaincus que le Dieu d'Israël ne saurait contester toujours avec son peuple, ni le repousser entièrement, qu'au contraire il accepterait de nouveau son peuple purifié, le tirerait de sa misère et le rétablirait dans sa gloire antérieure. Cet espoir d'un règne éclatant comme celui de David et de Salomon se continue par toute l'histoire d'Israël; c'est la source permanente de la consolation, de la persévérance, du relèvement au milieu de toutes les catastrophes nationales. Toutefois, on conçoit que cette foi revêtît des formes très variées, suivant les conditions publiques ou l'individualité des prophètes. Les uns attendaient le salut futur d'une intervention immédiate de Yahveh lui-même; les autres le rattachaient à un médiateur humain, à un *Messie*, comme on l'appela plus tard. On se représentait ce personnage, tantôt comme descendant et reproduction du victorieux roi David, tantôt comme successeur du grand législateur Moïse. Il est naturel que le type primitif fût de plus en plus idéalisé, sans franchir pourtant les bornes de la nature humaine.

*Isaïe* (chap. XI) dépeint le Roi futur comme l'idéal de la justice et de la sagesse théocratiques. L'esprit de l'Éternel reposera sur lui. Il sera la bannière de tous les peuples, qui lui rendront hommage. Il ramènera les captifs; il se soumettra les voisins rebelles; il unira toute la nation. Sa puissance purificatrice s'étendra même au monde physique : le loup habitera avec l'agneau, et la panthère se couchera avec le chevreau; la vache et l'ourse auront un même pâturage et le lion, comme le bœuf, mangera de l'herbe; le nourrisson s'ébattra près de l'antre de la vipère et l'enfant sevré mettra sa main dans la caverne du basilic. Si ce tableau, indépendamment de l'hyperbole poétique, abonde en traits surnaturels, il faut convenir cependant que l'intuition prophétique du Messie ne dépasse pas en général le cadre des conditions naturelles. Il semble que les traits surnaturels du Messie ne datent que des temps postérieurs aux Maccabées et sont dus à un passage mal compris du livre apocalyptique de *Daniel* (VII, 13). Il est question ici d'un fils de l'homme (כבר אנוש) porté sur les nuées du Ciel devant l'ancien des jours (devant Dieu) qui lui donne la domination pour jamais. Mais il est question ici de la destination *du peuple d'Israël*, tandis que le judaïsme postérieur prit la symbolique au propre et y emprunta les caractères surnaturels de son Messie. C'est aussi dans ce passage que Jésus a apparemment puisé sa qualification de *Fils de l'homme*.

## VIII

Cependant ce n'est ni cette image apocalyptique d'un homme céleste, ni celle du Roi théocratique des anciens prophètes, qui ont fourni l'idée du Christ du Nouveau Testament. Celle-ci est plus directement émanée du *serviteur de Yahveh* du second Isaïe [1]. Celui-ci, toutefois, n'entend pas par cette appellation le

1) Isaïe, XLII, LII, 13-LIII, 12.

Digitized by Google

Messie, ni un individu quelconque, mais cette meilleure et idéale portion du peuple qui expie les fautes de la nation entière, en subissant dans l'obéissance et la patience, les peines que la multitude coupable avait méritées et qui par là la restaure et assure son avenir. C'est dans l'image du serviteur de Yahveh souffrant, qui devient le bienfaiteur des abattus par sa patience, sa douceur et son dévouement, que Jésus et l'Église après lui, ont reconnu le type du vrai Messie infiniment plus que dans le fier idéal de la royauté davidique. C'est dans cette préférence qu'il faut chercher le passage de l'idéal théocratique juif à l'image humaine et religieuse du Sauveur.

*Jésus* en effet, a rattaché son œuvre à l'espoir messianique de son peuple. Il ne voulait qu'amener le Royaume de Dieu tel qu'il avait été, dès les temps les plus reculés, l'objet de l'espérance d'Israël. Et sans doute les traits nationaux de l'ancienne prophétie ne manquèrent pas à la représentation qu'il se faisait de ce royaume. Cependant, dès le début, les biens spirituels de ce royaume ont occupé le premier plan : consolation des abattus par le pardon de Dieu, rassasiement des affamés par la justice, filialité des pacifiques, contemplation de Dieu réservée aux cœurs purs. Il considérait comme l'objet, sinon unique, du moins principal de sa mission, de communiquer ces biens, tels qu'il les portait dans son cœur pieux, à la pauvre humanité. Sans doute, lui aussi a attendu la consommation du royaume de Dieu d'un avenir merveilleux, et a considéré sa mission présente comme destinée à le préparer intérieurement dans les cœurs. Cependant il l'a apporté déjà lui-même en en versant les trésors précieux du fond de son cœur sur l'humanité par la parole et la vie.

Sa *parole*, semence du Royaume de Dieu, comme il l'appelle lui-même, était l'expression de sa conscience morale et religieuse de *Fils*, dans le double sens de la paternité de Dieu et de la filialité de l'homme *en général*, et de sa mission messianique individuelle *en particulier*. Il faut apprécier l'un autant que l'autre. *L'acception générale* consiste dans l'exposition de la nouvelle connaissance religieuse et du nouveau sentiment religieux qui s'étaient épanouis dans son esprit et étaient devenus la source permanente de sa lumière et de sa vie. C'était la prédication du Père céleste, dont l'amour embrasse tout et est inépuisable envers tous ; de la destination de l'homme à la communion avec Dieu par la vie éternelle; du prix de toute âme humaine que le monde entier ne saurait contrebalancer; de la dignité et de la liberté de l'esprit qui n'est pas destiné à être l'esclave du sabbat, du culte, mais son seigneur; de l'inamissible droit d'enfant qui permet à l'enfant égaré d'espérer toujours un retour dans la maison paternelle. De ces vérités découlait comme conséquence pratique *cet appel à tous :* amendez-vous et confiez-vous ! Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice ! Ne vous amassez pas des trésors sur la terre ! Entrez par la porte étroite ! Prenez votre joug et apprenez de moi ! Que servirait-il à un homme de gagner le monde entier, s'il fait la perte de son âme ? Celui qui veut garder sa vie, la perdra; celui qui la perdra pour l'amour de moi, la trouvera. Une seule chose est nécessaire. — Ce sont de vraies perles que ces vérités éternelles qui, une fois énoncées, demeurent pour tous les temps un trésor idéal de l'humanité. Entièrement indépendantes des espérances juives, elles trouvent partout un écho assuré dans l'âme humaine,

Digitized by Google

comme telle. Et cependant, la prédication de ces vérités idéales n'aurait pas suffi pour fonder une nouvelle communauté, si les perles célestes n'avaient pas eu leur enchâssure terrestre. En d'autres termes : il fallait l'*idée messianique* que Jésus partageait et à la réalisation de laquelle Jésus se sentait appelé plus que tout autre. Cette idée fut le lien qui unit le Fils de l'homme aux fils de son peuple et de son temps; elle fournit un point d'appui solide à son activité; elle lui prêta une forme nettement dessinée. La forme temporaire de cette idée éternelle l'entrava et la troubla, sans doute; cependant son élasticité et son équivoque lui permirent de neutraliser ces inconvénients.

A la parole de Jésus se joignit *l'œuvre*, l'infatigable activité de la miséricorde, la guérison des malades de corps et d'âme, le triomphe des épouvantails que créait la foi aux démons, l'accueil fait aux pécheurs et aux pécheresses, qui repoussés par la société, éteignent la dette du passé par les larmes d'une repentance pleine d'amour et causent aux anges plus de joie que plusieurs justes qui n'ont pas besoin de repentance.

Comme l'œuvre du Christ était le cachet de sa parole, de même *la souffrance et la mort* étaient celui de son œuvre. Voilà le sacrifice de l'obéissance et de l'amour, conséquence inévitable du conflit qui s'éleva entre la création de Jésus et son milieu. Jésus se réconcilia avec cette douloureuse nécessité en l'envisageant comme le moyen ordonné de Dieu pour l'accomplissement de l'œuvre du salut, comme une rançon, un sacrifice destiné à expier les péchés. Ces images étaient suggérées par le rituel de la loi et le texte bien connu d'Isaïe. Ce texte fournit à Jésus non seulement la forme dont se revêtit la vérité générale que les maux du monde doivent servir les desseins de Dieu, mais encore le moyen de sauver sa foi en présence du paradoxe de la croix. Nous trouvons déjà ici la base de la doctrine paulinienne de la rédemption. Remarquons cependant que cette représentation ne forma pas pour Jésus, comme plus tard pour l'Église, le centre de la doctrine de la rédemption. Celui-ci réside pour lui dans la vérité inestimable qu'on ne trouve la véritable vie, le repos de l'âme, qu'en sacrifiant sa vie naturelle pour l'amour de Dieu, c'est-à-dire, en se livrant à la volonté de Dieu par la soumission et l'amour. C'est cet esprit de filialité qui vivait éminemment en lui, qui se manifesta et se communiqua à l'humanité par sa parole et son œuvre ; c'est cet esprit qui a fait de Jésus le fondateur de l'Église et qui constitue le noyau historique de la médiation qui lui appartient dans la foi de l'Église.

Pour *Paul*, qui n'a pas connu le Jésus historique et qui n'avait reçu aucune impression de sa *vie*, toute l'importance de l'œuvre de Jésus se concentrait dans sa *mort*. Avant sa conversion, rien ne l'avait plus choqué que la prédication d'un Messie crucifié ; elle était en contradiction diamétrale avec son espérance messianique et sa foi pharisaïque à la rétribution. Mais cette pierre d'achoppement devint, après sa conversion, la pierre angulaire de sa foi nouvelle et la limite de deux époques de l'histoire religieuse de l'humanité. Pour lui, la mort de Jésus était le centre de son œuvre, le grand sacrifice expiatoire définitif par lequel l'anathème de la loi ou de la justice divine a été pleinement satisfait, en sorte que toutes ses prétentions, ses menaces, son

Digitized by Google

caractère obligatoire ont cessé d'exister. Désormais ce n'est pas la loi qui juge et qui tue, c'est la grâce vivifiante qui détermine notre rapport avec Dieu. Ainsi la *mort* du Christ fut pour Paul la révélation du nouveau principe religieux qui s'était manifesté historiquement en Jésus, non pas cependant dans sa mort, mais déjà dans sa *vie* religieuse, dans sa foi filiale; la mort du Christ était pour Paul la révélation du saint amour de Dieu qui anéantit à la fois le péché et sa coulpe. Cependant Paul transportait en Dieu la lutte qu'il avait éprouvée lui-même : l'amour divin devait s'entendre avec la justice et la contenter, avant de pouvoir librement se déployer. L'œuvre rédemptrice du Christ est ainsi pour Paul un compromis entre l'amour et la colère divine. Il réfléchit fidèlement la conscience religieuse du ci-devant Pharisien et celle de l'apôtre actuel, chez qui l'esprit filial a encore à lutter avec celui de la loi et ne peut en triompher que par des compromis. Voilà la clef psychologique de la doctrine de Paul et de celle de l'église qui l'adopta; un accommodement entre la grâce et la loi et une suppression de la religion légale à l'aide d'idées qui relèvent de celle-ci. Ce point est très essentiel pour l'intelligence des dogmes, de leur origine et de leurs contradictions. On ne saurait assez le recommander à la dogmatique. Il faut dire cependant que chez Paul cette doctrine juridique trouve son complément dans la mysticité de la foi. En se livrant à l'amour du Rédempteur et à l'amour de Dieu qu'il manifeste, la foi contracte l'esprit filial de l'obéissance, s'unit intérieurement au Fils de Dieu et passe spirituellement par sa vie et sa mort. Ainsi par la foi le Christ *pour nous* devient le Christ *en nous*, l'œuvre extérieure du Messie temporaire devient l'œuvre intérieure de l'Esprit éternel de la filialité, de l'amour. Le noyau et l'écorce sont intimement unis. — Enfin Paul puise dans cette conscience du divin esprit filial qui vit dans sa foi, sa notion du Christ, Fils de Dieu. Moins il savait du Jésus historique, plus il avait de marge pour la construction idéale de son image du Christ dans laquelle il objectivait le contenu de sa conscience chrétienne. Le fidèle *se sait enfant* de Dieu, objet prédestiné de l'amour divin; ainsi le Christ devient pour lui *le Fils éternel de Dieu*, l'instrument primordial de la révélation divine, l'image de Dieu, le type des enfants de Dieu. Le fidèle sent qu'il est le *nouvel homme* dans lequel l'esprit a triomphé de la chair; ainsi le Christ est pour lui le *second Adam*, initiateur et représentant de l'humanité renouvelée, spirituelle. Enfin le fidèle se sent *intérieurement libre et espère aussi s'affranchir* un jour extérieurement de l'oppression du monde et du temps, être seigneur de tout au service du Christ; ainsi *Christ est le Seigneur de toutes choses*, l'organe du gouvernement divin qu'il dirige extérieurement en faveur de l'Église jusqu'à l'anéantissement des derniers ennemis. Voilà l'origine de l'image paulinienne du Christ, la raison de tout le dogme ecclésiastique de la personne du Christ! Construction idéale sans aucune connaissance de la vie historique du Fondateur. Tant il est vrai que la foi d'une église au Médiateur exprime moins l'histoire de son fondateur que l'objet permanent de sa propre conscience religieuse.

La théologie de *Jean* est tout à fait différente. On ne trouve pas ici la théorie de l'expiation; la loi avec laquelle Paul avait à lutter est pleinement surmontée; Dieu est l'amour qui ne connaît pas la colère et n'inspire pas la frayeur, et qui,

Digitized by Google

par conséquent, ne demande pas à être satisfait. Il ne saurait donc être question d'expiation vicaire du Médiateur; celui-ci est Sauveur en représentant la grâce et la vérité par sa personnalité, par sa conscience religieuse et en offrant ce qu'il est dans ses rapports avec Dieu à l'humanité par sa parole et son œuvre, par sa vie et sa mort. Bref ce qui sauve ce n'est pas précisément ce que Jésus a fait, mais l'essence de la religion rédemptrice apparue dans l'histoire, le principe de la conscience de la filialité vis-à-vis de Dieu. Pour fixer la notion de ce principe apparu en Jésus-Christ, l'auteur Alexandrin du IVe évangile a eu recours à l'idée philonienne du Logos. Philon avait entendu par Logos l'être intermédiaire entre Dieu et le monde ou l'humanité, vis-à-vis de Dieu comme fils (métaphysiquement) et image, vis-à-vis de l'humanité comme type, créateur, providence et surtout organe de la révélation. Or l'affinité de ce fils de Dieu métaphysique et de ce Médiateur avec la conscience religieuse de la filialité et la médiation historique de Jésus était trop grande pour ne pas provoquer une combinaison. Elle se fit au milieu du IIe siècle par le quatrième évangéliste qui combina Jésus avec le Logos métaphysique et le représenta comme l'apparition humaine, l'incarnation du Fils éternel de Dieu. Ce procédé eut les suites les plus graves. — D'abord le christianisme accentua ainsi sa différence d'avec le judaïsme et le paganisme : révélation du Logos divin dans l'humanité, il est l'accomplissement de toutes les révélations antérieures et la consommation de l'image divine dans la nature humaine. Le rapport dans lequel se trouve le Christ de l'évangéliste avec le Père, cette intimité mystique de l'amour fondé sur l'unité métaphysique de leur essence, se savoir dans le Père et le Père en soi, cet abandon absolu et cette vraie liberté à la fois, ce rapport constitue le type de la piété chrétienne et de toute religion. — Il y a plus. La figure symbolique du Christ johannique n'est pas seulement le type personnifié de la piété chrétienne, mais elle exprime aussi la base métaphysique de cette piété, sa nécessité et sa raison d'être fondées dans l'essence de Dieu et dans celle de l'homme. D'où il résulte que le christianisme est élevé au-dessus de la sphère positive d'un phénomène particulier et accidentel déterminé par l'histoire et revêt le caractère d'un principe absolu divin et humain à la fois, le caractère de la religion spirituelle, vraiment universelle, vraiment humaine. On peut dire que c'est par l'idée grecque du Logos, par sa combinaison avec l'image du Christ que l'Église chrétienne s'est élevée à toute la hauteur de sa conscience religieuse, qu'elle a secoué les fers du judaïsme, et qu'elle a triomphé de l'étroitesse du judéo-christianisme et notamment de l'ébionitisme, c'est-à-dire du positivisme du christianisme primitif, de la pauvre conception empirique de l'Évangile. Ce grand progrès eut cependant son revers : l'identité du Logos métaphysique et de la personne de Jésus dissimula presque entièrement les traits de celui-ci jusqu'à les rendre méconnaissables; on peut dire même qu'elle convertit la réalité de sa personnalité humaine en un fantôme de spectre, dépourvu de naturel. Un principe personnifié, quelque vrai qu'il soit comme *principe*, devenant le héros de l'histoire évangélique, cessa naturellement d'être de l'*histoire*, car une histoire suppose des sujets vraiment humains, non un Dieu revêtu d'une figure humaine. L'histoire de Jésus devient ainsi entre les mains du quatrième évan-

Digitized by Google

géliste une libre symbolique d'idées religieuses; or ces idées quelque élevées et vraies qu'elles soient, ne sont jamais une histoire réelle. De là l'impression étrange que reçoit tout lecteur attentif de l'image johannique du Christ; d'une part spiritualité élevée et de l'autre insaisissabilité d'un fantôme; tantôt le chaud battement d'un amour religieux et tantôt les traits raides et le raisonnement abstrait d'une figure allégorique. De là aussi l'attitude équivoque en présence des miracles : tantôt les miracles sensibles sont considérés comme indifférents en comparaison de la vertu merveilleuse de la parole du Christ qui est esprit et vie; tantôt aucun miracle de la tradition judéo-chrétienne n'étant assez grand pour le miracle absolu du Logos incarné, tout miracle qui est mentionné est porté à une hauteur incomparable d'anomalie.

(*A suivre.*)

Digitized by Google

# DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

## ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

**I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** *Séance du* 25 *novembre* 1881. M. F. Lenormant commence la lecture d'un mémoire intitulé : *Notes archéologiques sur la Terre d'Otrante.* — L'ancienne « Terre d'Otrante, » aujourd'hui province de Lecce, est une des parties de l'Italie les plus intéressantes pour les antiquaires ; mais les richesses archéologiques qui s'y trouvent ne sont guère connues que des savants qui l'habitent. Ceux-ci ont fait preuve jusqu'ici du zèle le plus louable pour la recherche et la conservation des antiquités de leur province. Ils ont formé plusieurs collections, les unes privées, les autres publiques, où sont rassemblées en nombre considérable, les inscriptions, les terres cuites, les médailles, etc. : la plus importante est le musée créé par la commission archéologique de la province à la préfecture de Lecce. M. Lenormant insiste sur la nécessité de signaler à l'attention du monde savant ces monuments nombreux et intéressants, trop négligés jusqu'ici. — Parmi les monuments les plus anciens de la province de Lecce, il faut mentionner en première ligne les monuments mégalithiques, plus nombreux en cette région que dans toutes les autres parties de l'Italie continentale. Ce sont de grands menhirs, appelés par les habitants *pietre fitte*, la plupart en forme de prisme à base rectangulaire, quelques-uns avec un socle taillé dans le roc. On les trouve presque tous à l'extrême point-sud-est. Les menhirs sont les seuls monuments mégalithiques qu'on rencontre dans la province de Lecce : il n'y existe ni dolmens ni allées couvertes. On remarque dans cette même région une grande pierre branlante, ovale, de quinze mètres de longueur. C'est là un phénomène naturel et non un monument fait de main d'homme ; ce qui en fait l'intérêt archéologique, c'est que cette roche a été mentionnée dès l'antiquité dans un traité attribué à tort à Aristote. Selon l'auteur de ce traité les habitants y voyaient une œuvre d'Héraclès. Aujourd'hui encore, au reste, les paysans des environs la regardent comme un objet sacré. — Les *truddhi*, dont M. Lenormant parle ensuite, sont des constructions dont l'usage s'est

Digitized by Google

conservé jusqu'à l'époque actuelle. Ce sont de petites tours, de pierres sèches, en forme de tronc de cône, contenant une chambre à voûte conique sans fenêtre, dans laquelle on entre par une porte basse à linteau de pierre. Ils servent de refuge pendant le mauvais temps, quelquefois aussi d'habitation temporaire dans la saison des travaux des champs. Leur analogie est grande avec les *nouraghes* de la Sardaigne, et l'usage auquel ils sont employés dans la Terre d'Otrante fournit une présomption à l'appui de l'opinion des antiquaires qui voient dans les *nouraghes* des habitations et non des tombeaux. — *Séance du 2 décembre.* M. Renan annonce que M. Clermont-Ganneau, vice-consul de France et correspondant de l'Académie à Jaffa, vient de découvrir aux environs de Géser une nouvelle inscription sabbatique, c'est-à-dire destinée à marquer la limite du chemin qu'on pouvait faire, sans transgresser la loi, le jour du sabbat. Deux autres inscriptions semblables ont déjà été trouvées près de Géser; celle-ci est en ligne droite avec les deux premières, ce qui donne lieu de penser que la limite sabbatique était tracée en forme de carré. La nouvelle inscription présente la même rédaction que les autres: deux mots hébreux qui signifient « limite de Géser » et une suite de six lettres grecques, dont personne n'a pu encore donner une explication satisfaisante — ALKIOY. — M. Clermont-Ganneau a trouvé aussi, sur les pentes du Mont-Carmel, une inscription phénicienne malheureusement très mal conservée. On n'y peut lire que quelques noms propres séparés par les mots *fils de... fils de...* La perte du reste de l'inscription est à regretter; c'était sans doute une dédicace, et elle devait mentionner ce dieu du Carmel, qui portait, au témoignage de Tacite, le même nom que la montagne : *Carmelus: ita vocant montem deumque.* (*Hist.* II, 7-8.) — M. Heuzey donne des détails étendus sur les fouilles pratiquées depuis plusieurs années en Chaldée par M. de Sarzec. Plusieurs monticules ont été fouillés; M. de Sarzec y a trouvé des restes de monuments considérables, des sculptures en grand nombre, des inscriptions cunéiformes, etc. M. Heuzey insiste sur l'importance de ces découvertes et signale notamment l'intérêt qu'elles présentent pour l'étude du développement de l'art chaldéen. M. Oppert dit que les résultats obtenus par M. de Sarzec sont de la plus haute importance; ces découvertes sont les plus considérables et les plus précieuses qui aient été faites en ces contrées depuis celles de Ninive et de Babylone. L'honneur en revient avant tout à M. de Sarzec, qui a fait preuve, en dirigeant ces fouilles dans un climat meurtrier, d'un dévouement et d'une persévérance des plus méritoires. A côté de lui, une part du mérite de l'œuvre appartient aussi à l'administration du Musée du Louvre et particulièrement à M. Heuzey, qui ont assuré à l'entreprise un appui très effectif. — *Séance du 9 décembre.* M. Schlumberger lit, au nom de M. de Longpérier, retenu chez lui par la maladie, une note sur deux monnaies syracusaines, où M. de Longpérier croit pouvoir reconnaître des représentations de la pythie de Delphes. L'une de ces monnaies est une petite pièce d'argent de 2 1/2 *litræ*, qui porte au droit une tête d'Apollon, laurée, tournée à gauche, au revers, une femme debout, dont les vêtements semblent agités par un souffle, et qui tient d'une main une tablette ou un feuillet, de l'autre un rameau. Cavedoni, en 1838, a déjà reconnu, dans cette figure associée à l'effigie d'Apollon, l'image de la pythie, inspirée par le dieu et tenant à la main le texte de

Digitized by Google

l'oracle. L'opinion du savant numismate italien a été trop négligée par les antiquaires qui sont venus après lui. L'autre pièce, où M. de Longpérier reconnaît la pythie, est un tétradrachme, également syracusain. On y voit, au lieu d'une figure en pied, une simple tête, qu'on a prise jusqu'ici pour celle d'une bacchante; cette erreur ne peut subsister, si on considère la ressemblance frappante qui existe entre la tête gravée sur le tétradrachme et la tête de la figure en pied qui orne la petite pièce de 2 1/2 *litræ*. — *Séance du 16 décembre*. M. Delaunay lit, au nom de M. de Longpérier, une note sur les *Monuments antiques de la Chaldée découverts et rapportés par M. de Sarzec*. Un passage du livre des *Juges*, chap. III, v. 8 à 10, raconte une captivité de huit ans que subit tout le peuple d'Israël, sous un roi étranger, du nom Chusan Rasathaïm. Où régnait ce personnage ? Dans le *Aram naharaïm*, littéralement la *Syrie des deux fleuves*, c'est-à-dire évidemment un pays arrosé à la fois par le Tigre et l'Euphrate. M. de Longpérier est disposé à reconnaître ce pays dans la région récemment explorée par M. de Sarzec, où ont été trouvés des monuments d'une importance exceptionnelle, témoignant de l'existence d'une puissante monarchie, et où, à en juger par les sculptures de certains bas-reliefs, les deux fleuves personnifiés et divinisés, étaient l'objet d'un culte et avaient le roi lui-même pour grand prêtre. — M. Lenormant continue la lecture de son mémoire sur les antiquités de la terre d'Otrante. Il donne successivement des détails sur les *enceintes de villes, les nécropoles et les temples* de l'antiquité, qui ont laissé des traces dans cette région. — *Séance du 30 décembre*. M. G. Perrot communique une lettre écrite d'Égypte par M. Rhôné au sujet des fouilles dirigées par M. Maspero. La pyramide de Meydoum est enfin ouverte; c'est une entreprise qui avait déjà été tentée plusieurs fois en vain et dont beaucoup de personnes croyaient le succès impossible. En déblayant sur la face nord le sable sous lequel se trouvent enfouies de toute part les assises inférieures de la pyramide, on a mis au jour une ouverture suffisante pour livrer passage à une personne. Cette ouverture donne accès dans un couloir qui descend avec une pente de 45 degrés. On a pu pénétrer dans ce couloir jusqu'à une distance d'environ 40 mètres, puis on a été arrêté de nouveau par une masse de sable qu'on s'occupe de déblayer maintenant. On espère pouvoir pénétrer prochainement plus avant et explorer l'intérieur de la pyramide (Cf. *Revue critique.*)

**II. Revue critique d'histoire et de littérature.** — 5 *décembre* 1881. C. Fouard, la Vie de N.-S. Jésus-Christ, compte rendu par *M. Vernes* (Cf. *Revue de l'hist. des Religions*, t. IV, 187). — 12 *décembre*. F. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie, compte rendu par *J. Halévy*. Premier article. (« Le problème que M. D. s'est proposé d'élucider est aussi restreint que possible. Il s'agit de déterminer le site exact du jardin d'Eden, qui, d'après le récit de la Genèse, II, 8-14, était arrosé par quatre fleuves, parmi lesquels le Tigre et l'Euphrate. Comme ces quatre fleuves sont censés sortir d'un fleuve unique, et que, de plus, ce fleuve unique est dit baigner le pays d'Eden, il ne reste guère qu'à opter entre les deux alternatives que voici : ou le jardin d'Eden est dans l'intérieur de la Babylonie, au confluent du Tigre et de l'Euphrate, ou bien aux rives du Schatt-el-Arab du côté des deux

Digitized by Google

autres fleuves. M. D. penche vers la première alternative et voit, par conséquent, dans ces deux derniers fleuves édéniques, Phison et Géon (Gihôn), les deux plus grands canaux babyloniens, dont l'un, le Pallacopas-Phison, partant de l'Euphrate au nord de Babylone aboutirait sur la rive droite au golfe Persique près la ville de Térédon; l'autre, l'Arahtu des Babyloniens, le Gihon de l'Ecriture se détache de l'Euphrate au sud de Babylone, mais sur la rive droite, et, après avoir arrosé l'intérieur des terres, se jette dans le même fleuve au nord-ouest de l'ancienne ville d'Eridon. — M. D., d'accord avec la majorité des assyriologues, est d'avis que les dieux sémitiques et parmi eux, *Iahwé*, le dieu des Hébreux, sont purement et simplement empruntés aux Accadiens. MM. Rawlinson et Schrader avaient déjà rapproché Iahwé du dieu babylonien *Ea-Iau*, et M. D. se rallie à leur conjecture en remarquant que, dans la première colonne d'un syllabaire le signe *ni* est expliqué par *i* et *ili*, deux mots accadiens qui signifient « dieu. » D'après cet auteur, le tétragramme hébreu *Ihwh* dont la forme vraie et populaire serait *Iahou*, aurait pour origine l'accadien *i*, et les trois autres lettres *hwh* auraient été ajoutées plus tard dans le but d'obtenir un dérivé du verbe *haya* ou *hâwâ* « être, » conformément à l'explication de l'Exode III. 14, 15..... Ai-je besoin de dire que cette étymologie de casse-cou se complique d'erreurs ?... — Il me reste maintenant à dire pourquoi la solution proposée par l'auteur (relativement à la situation du paradis terrestre) ne me semble pas acceptable... Deux objections suffiront. M. D. donne comme une chose très sûre que le Pallacopas se jetait dans le golfe Persique; or nous savons par les anciens géographes que ce canal ne se prolongeait pas au delà des grands lacs vers lesquels il amenait les eaux superflues de l'Euphrate. Cela résulte du passage même d'Arrien que cite M. D., car, d'après cet historien, les eaux de l'Euphrate, amenées aux lacs par le Pallacopas, s'écoulent *sous terre* dans la direction de la mer, opinion populaire qui implique l'absence de toute œuvre de canalisation entre la mer et les lacs. Aussi la colonie grecque fondée par Alexandre à l'embouchure du Pallacopas était-elle située sur le lac et nullement sur les rives parallèles du golfe Persique. Pline ne connaît pas non plus la prétendue prolongation du *fleuve Pallacontas* au delà des lacs. En face de témoignages aussi formels, l'identification du Phison avec le Pallacopas devient impossible et nous dispense d'insister sur les autres difficultés qu'elle soulève. La seconde objection se rapporte à l'impossibilité, dans le système de M. D., de placer le fleuve unique qui, d'après la Genèse, sert d'issue commune aux quatres autres. Ce fleuve, nous dit gravement M. D., serait l'Euphrate lui-même à l'endroit où il s'approche le plus du Tigre, auquel il est relié au moyen d'un réseau inextricable de canaux. Mais alors de deux choses l'une, ou l'auteur hébreu ignorait l'existence de l'isthme situé au beau milieu de la Mésopotamie, ou bien il poussait la simplicité jusqu'à prendre les canaux intermédiaires pour des méandres de l'Euphrate. Mis dans l'obligation cruelle de charger l'auteur biblique, soit d'ignorance soit d'ineptie, comment M. D. réconciliera-t-il ce fait avec les connaissances locales qu'il lui revendique à chaque page de son livre? Comment fera-t-il croire qu'un auteur qui, d'après lui, connaissait si bien les sources séparées du Tigre et de l'Euphrate, le cours réel du Schatt-el-Nil et le cours légendaire du Pallacopas, s'égarât au point de faire de

Digitized by Google

la Babylonie une île séparée au nord du reste de la Mésopotamie par le confluent des deux grands fleuves? Je m'étonne que M. D. ait si lestement glissé sur une incongruité aussi évidente. ») — *A. Réville*, Prolégomènes de l'hist. des religions, compte rendu par *M. Vernes*. (Cf. *Revue de l'hist. des Religions*, III (1881), p. 359. — (« Les Prolégomènes de M. R. ont été accueillis avec faveur comme le cours dont ils nous offrent le résumé. Ils constituent une œuvre judicieuse et solide. M. R. a été à bonne école, et, dans un sujet où l'on se laisse aller souvent aux plus singulières divagations, il reste d'un bout à l'autre un guide sûr et éclairé. ») — K. Tümpel, Ares und Aphrodite, compte rendu par *J. Martha*. (« Après une introduction, où se trouvent rappelées les différentes interprétations cosmogoniques, physiques ou philosophiques auxquelles a donné lieu l'union d'Arès et d'Aphrodite, M. Tümpel étudie de nouveau l'origine et la signification du mythe. — Il se demande d'abord si la fable est d'origine grecque ou, comme on l'a cru quelquefois d'origine orientale. Selon lui elle ne contient aucun élément sémitique ou phénicien... On ne trouve dans la mythologie phénicienne aucun couple qui permette d'expliquer d'une manière satisfaisante l'union d'Arès et d'Aphrodite. Le mythe est donc grec. — A quelle tribu grecque appartient-il en propre? Telle est la seconde question que se pose M. T. Il remarque que, partout où le culte d'Arès et d'Aphrodite est signalé, en Argolide, en Attique, en Arcadie, ce culte se rattache par quelque tradition plus ou moins obscure à un culte thébain, celui d'une triple Aphrodite adorée en commun avec Arès. Cette Aphrodite (*Ourania*, *Pandèmos*, *Apostrophia*) correspond à une trinité chthonienne que M. T. retrouve en Argolide, en Attique, en Arcadie, comme en Béotie, la trinité *d'Athènè Tritonia*, *de Dèmèter Thesmophoros* et *d'Erinys*. Or, de ces trois déesses, la dernière, *Erinys Tilphossa*, que M. T. identifie avec Aphrodite *Apostrosphia*, apparaît, dans certaines légendes béotiennes, unie à un Dieu *Arès*, et donnant naissance au Dragon, symbole des eaux et des fleuves, que Kadmos combat et tue en prenant possession de la Béotie. Cette légende est, aux yeux de M. T., l'origine du mythe d'Arès et d'Aphrodite, et, comme cette tradition, qui signale la victoire de Kadmos, témoigne d'une mythologie antérieure à l'immigration cadmique, M. T. croit pouvoir rapporter l'origine du mythe à l'une des tribus béotiennes soumises par le héros, à la tribu des *Aoniens*. — Nous arrivons à la troisième question, le sens du mythe. Par une série de considérations étymologiques et de rapprochements ingénieux, M. T. cherche à marquer quel a pu être le caractère primitif de cette antique divinité béotienne, Erinys Tilphossa, épouse d'Arès et mère du Dragon. Il en vient ainsi à reconnaître dans le mythe le symbole de certains phénomènes naturels relatifs aux sources, aux fleuves, aux grottes, à la végétation... — La dissertation serait intéressante, si elle n'était pas si touffue et souvent si obscure. ») — 19 *décembre*. F. Delitzsch, Wo lag das Paradies compte rendu par *J. Halévy*. Second article. (« M. D. reconnaît le caractère sérieux de l'opinion fondamentale du troisième groupe de commentateurs, opinion qui place le jardin d'Eden au sud de la Babylonie en proximité du Schatt-el-Arab. Les partisans de cette hypothèse cherchent le Phison et le Gihon tantôt dans les deux principales embouchures, tantôt dans les fleuves de la Susiane qui aboutissent à cette région, le Karoun et le Kercha. Dans un mé-

Digitized by Google

moire qui est resté inconnu à M D., j'ai émis l'opinion que le Gihon était ce que les anciens appelaient la mer Erythrée, laquelle entoure en effet le pays de Coush, la péninsule arabe. Quant au Phison j'ai cru pouvoir l'identifier avec un fleuve de Yémen qui porte le nom de *Phaisan* dans une inscription sabéenne, en supposant que l'auteur hébreu l'aurait fait sortir du Schatt-el-Arab au moyen d'un cours souterrain, conformément à une légende indigène rapportée aussi par Pline. Cette explication, malgré l'objection de M. D., s'adapte très bien à la lettre du récit biblique. Le Schatt-el-Arab qui est le fleuve unique d'Eden se bifurque ainsi à ses deux extrémités qui forment les limites sud et nord de cette province: les branches septentrionales sont le Tigre et l'Euphrate, les branches méridionales le Phison et le Gihon. La direction du courant des quatre fleuves, étant absolument indifférente pour la délimitation du jardin, n'a naturellement pas été prise en considération. C'est donc une solution vraisemblable qui tient compte aussi bien de la lettre du récit biblique que de la légende locale du pays parcouru par l'un des deux fleuves problématiques, le Gihon. La richesse de l'Arabie, notamment de l'Arabie méridionale en or, en bdellium et en pierres précieuses, était de notoriété générale dans l'antiquité. La seconde objection de l'auteur serait décisive si le fait sur lequel elle se fonde était vrai. M. D. admet avec quelques géographes modernes, que dans l'antiquité le Tigre et l'Euphrate avaient chacun une embouchure séparée... Mais les preuves fournies à l'appui ne sont guères convaincantes. — Où M. D. a-t-il trouvé dans la Genèse cette notion, que le serpent était l'ennemi de Dieu? La comparaison du serpent, le plus rusé des animaux, qui rampe sur le ventre et mord l'homme au talon, avec la Tiamat babylonienne qui personnifie l'océan chaotique et combat les dieux créateurs, cloche singulièrement malgré l'appel à l'Apocalypse et à la Cabbale... — Les observations qui précèdent, dit M. Halévy en terminant son étude aussi consciencieuse que détaillée et riche en remarques variées, ne donnent qu'une faible idée de l'extrême variété des recherches dont le résultat est consigné dans ce volume. Malgré sa forme restreinte, le savant assyriologue a su y entasser les faits les plus remarquables que l'étude des textes cunéiformes ait fournis au sujet des questions géographiques des pays bibliques. C'est un véritable travail encyclopédique que M. Delitzsch a entrepris et mené à bonne fin sur cette matière intéressante. Je tiens à ce que l'on sache que les réserves que j'ai exprimées plus haut ne concernent, pour la plupart du temps, que les solutions étymologiques tentées à l'aide du malencontreux sumérien et accadien... ») — VARIÉTÉS: Les sorcières de Macbeth et leurs congénères chez les Scandinaves, par *E. Beauvois*. (« A la fin de son article sur *Une tradition celtique dans Macbeth*, revue critique, n° 46, M. H. Gaidoz demande « si l'on connaît quelque chose d'analogue dans la mythologie ou l'hagiographie germanique. » La réponse doit être affirmative, sinon pour toute la famille, du moins pour une de ses branches les mieux connues; on trouve, en effet, chez les Scandinaves plusieurs traits analogues, quoique l'ensemble ne soit pas identique... ») — 26 *décembre*. G.-L. STUDER, Der Pessimismus im Kampf mit der Orthodoxie. Das Buch Hiob, compte rendu par *M. Vernes*. (« L'opinion traditionnelle concernant l'unité du livre de Job semble sur le point d'aller rejoindre l'antique légende de l'unité du Pentateuque. Maintenant que les questions de littérature hébraïque se sont

Digitized by Google

émancipées de la férule des dogmatistes, on peut les poser dans toute leur ampleur et toute leur sincérité, et l'on commence également à y voir plus clair que par le passé. Il est d'autant plus singulier que l'unité du livre de Job ait trouvé encore de notre temps des défenseurs résolus parmi les critiques indépendants. On considérait sans doute quelques parties, spécialement les discours d'Elihu, comme des additions postérieures, mais on respectait le cadre et la disposition générale du poème... — M. Studer nous semble réaliser un progrès important dans l'intelligence de cette œuvre éminente. — D'après M. S., le livre de Job est une œuvre *pessimiste* qu'on a essayé, par une série d'additions et de corrections souvent considérables, de ramener au point de vue de *l'orthodoxie*, c'est-à-dire de l'idée de la justice distributive de Dieu mise en question par le premier auteur. » Ces vues sur la composition du livre de Job se rapprochent sensiblement d'une façon de voir à laquelle nous sommes parvenu par une voie indépendante et que nous avons exposée soit dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VII, 415, soit dans la *Revue de l'histoire des Religions*, t. I, p. 229. 1880.) — 9 *janvier* 1881. H. Schulz, Die Lehre von der Gottheit Christi, compte rendu par *Michel Nicolas*. — 16 *janvier*. De Otto, *Justini philosophi et martyris opera*, t. III. pars II, compte-rendu par *Michel Nicolas*. (« Ce volume est le dernier des *Justini opera*. Nous avons parlé assez souvent de ce beau travail de M. de Otto, pour qu'il ne soit plus nécessaire d'en signaler les mérites hors ligne. ») — A. H. Charteris, Canonicity, a collection of early testimonies to the canonical book of the New Testament, compte rendu par *Duchesne*. (« Ce livre est destiné immédiatement aux étudiants en théologie : ils y trouveront réunis tous les textes des écrivains, ecclésiastiques ou autres, qui peuvent servir à une étude critique des livres du Nouveau Testament. — Bernhard Stark, Vortræge und Aufsætze aus dem Gebiete der Archæologie und Kunstgeschichte, compte rendu par *P. Decharme*. (Plusieurs de ces morceaux intéressent la religion.) — 23 *janvier*. Geiger, Handbuch der Awestasprache, compte rendu par *J. Darmesteter*. — R. Rothe, Geschichte der Predigt von den Anfængen bis auf Schleiermacher, compte rendu par *Michel Nicolas*.

(*L'abondance des matières nous oblige à renvoyer la* Chronique *et la* Bibliographie *au numéro de Mars-Avril.*)

*L'Éditeur-Gérant*,

ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER.

Digitized by Google

# HISTOIRE

DU

# BOUDDHISME DANS L'INDE

(TROISIÈME ARTICLE)

## LIVRE PREMIER. — LE BOUDDHA

### CHAPITRE PREMIER. LA LÉGENDE DU BOUDDHA

(SUITE ET FIN [1].)

#### 14. *Recrutement de disciples. Conversion de Bimbisara.*

Le Maître gagna bientôt de nouveaux disciples à sa doctrine. Ce fut d'abord un certain Yaça, jeune homme de bonne famille de Bénarès qui, dégoûté du monde, s'était enfui de nuit de la maison paternelle pour embrasser la vie religieuse [2]. Le Maître, frappé de ces bonnes dispositions, l'appela à lui. Yaça se sentit aussitôt disposé à entrer dans la voie du salut et, dès le jour suivant, il était parvenu à la dignité d'Arhant. Il fut le premier membre laïque qui fit profession de foi au Bouddha, à la loi et à la communauté [3]. Sa mère et celle qui avait été sa femme embras-

[1]) Voyez *Revue*, t. V, p. 49.

[2]) Yaça s'enfuit de chez son père pour le même motif que le Bodhisatva quitta son palais. Cette histoire est une répétition abrégée de celle de la fuite de Siddhartha, du moins d'après le Mahâvagga, I. 7. La légende septentrionale, telle qu'on la trouve dans Schiefner. p. 247, diffère dans les détails.

[3]) Trapousha et Bhallika n'avaient embrassé que les deux premiers articles de la profession, parce que la congrégation n'existait pas au moment de leur conversion.



Digitized by Google

sèrent aussi la doctrine et furent les premières femmes admises comme membres laïques. D'autres conversions suivirent, et en peu de temps le Bouddha eut réuni autour de lui soixante jeunes gens de haute naissance. Il resta à Bénarès pendant la saison des pluies[1]. Lorsqu'elle fut passée, il envoya dans diverses directions ses soixante disciples commencer leur vie de moines mendiants, et lui-même se rendit à Ourouvilva[2].

Après quelques autres conversions de moindre importance, il rattacha à sa cause, à Ourouvilva, les trois frères Kâçyapa, surnommés pour les distinguer, d'Ourouvilva, de la Rivière et de Gayâ. C'étaient de pieux et sages brahmanes, solitaires de la secte qui porte des tresses entrelacées et adorateurs d'Agni. Chacun d'eux était à la tête d'une congrégation, le premier de cinq cents membres, le deuxième de trois cents, et le dernier de deux cents. Leurs mille disciples se convertirent avec eux[3]. Accompagné de ses mille disciples, le Maître monta sur une montagne et prononça le sermon appelé sur « la conflagration. » Il s'exprima à peu près en ces termes[4]:

« Moines, tout dans le monde est en conflagration. Et pourquoi en est-il ainsi? Parce que, moines, l'œil est enflammé, les objets visibles sont enflammés, la faculté de l'œil de discerner est enflammée, le contact du regard avec les objets est enflammé et tout ce qui, en vertu de ce contact, est perçu comme agréable, désagréable ou indifférent est enflammé. Par quoi cela est-il enflammé? Par le feu de l'affection, de la haine, de l'aveu-

[1]) La saison des pluies, qui dure de la pleine lune d'Ashâdha à celle de Kârttika (env. 21 juin-21 octobre) est en quelque sorte une époque de vacances pour les bouddhistes, parce qu'ils restent dans leurs cloîtres et ne peuvent parcourir le pays. Mais c'est le moment de l'année où ils doivent affermir le peuple par des prédications et d'autres exercices. On verra plus tard qu'il n'y a pas accord sur la durée de ces vacances.

[2]) Le Bouddha doit, selon l'immuable Dharma de la nature, se lever sur cet endroit six mois après qu'il s'y trouvait, ainsi environ le 21 septembre. Les vacances ne peuvent donc guère avoir duré que trois mois. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

[3]) Ces conversions ne sont pas provoquées par une prédication, mais par trois cents miracles dont les cinq premiers sont rapportés en détail dans le Mahâvagga, I, 115.

[4]) Mahâvagga, I, 21.

Digitized by Google

glement; par la naissance, l'âge, la mort, la tristesse, les lamentations, la douleur, le découragement, le mécontentement; tout est en feu, vous dis-je. Il en est de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du tact, du sens intérieur et de tout ce qui en dépend ou s'y rattache, comme de la vue.

« Moines, celui qui comprend ces choses, comme un disciple étudiant du Maître noble et sage, ne prend plus plaisir à l'œil ni aux objets sensibles, ni au pouvoir de discerner de l'œil ni à rien de ce qui y ressemble, non plus qu'à l'ouïe, à l'odorat, etc., etc. Si une fois on n'a plus de plaisir à ces choses, on se prend à les détester, on s'en affranchit et l'on sent qu'on en est affranchi et l'on comprend qu'il est une fin à la naissance [1], que le temps d'exercice pour la vie spirituelle est accompli, que ce qui devait être fait est fait, et qu'il ne reste plus rien pour la vie sur cette terre [2]. »

Après avoir achevé ce discours, qui fit une profonde impression sur ses auditeurs, le Bouddha, accompagné du millier de disciples auxquels il avait conféré la dignité de maîtres, se mit en route pour Râjagriha, afin de tenir la promesse qu'il avait faite à Brimbisâra. Arrivé près de la ville, il choisit pour résidence le sanctuaire de Soupratistha dans le parc d'Yashti-vana (c'est-à-dire le bois des perches). En apprenant son arrivée, le roi se rendit auprès de lui avec un grand cortège de brahmanes et d'habitants; une fois en présence du Bouddha, il se prosterna devant lui, puis se tint avec sa suite à une distance respectueuse.

La foule hésitait à savoir qui du célèbre moine ou de Kâçyapa était le maître, qui le disciple. Alors le Seigneur lisant dans le secret de leurs pensées interpella Kâçyapa, qui lui rendit publiquement hommage et confirma son témoignage par plusieurs miracles. Cela augmenta l'admiration de la multitude pour le Tathâ-

[1]) Cela peut difficilement être le sens, mais c'est généralement compris ainsi par les bouddhistes. Pour nous, nous ne doutons pas que cette proposition manifestement prébouddhiste n'ait un autre sens. Comp. le Moundaka-Oupanishad, 3, 1, 5.

[2]) La traduction donnée par Burnouf dans le Lotus de la bonne Loi : « Il n'y a plus lieu *à revenir* ici-bas » ajoute quelque chose qui n'est pas dans le texte. La leçon du biographe birman (Bigandet, I, p. 149) a le caractère d'une paraphrase. Le texte cité plus haut est emprunté à l'Écriture sainte même.

Digitized by Google

gata, qui avait pu dessiller les yeux d'un homme aussi ancré dans ses convictions que l'était Kâçyapa et qui s'estimait comme un maître sans pareil. Il déclara que ce n'était pas la première fois qu'il contraignait Kâçyapa et raconta à ce sujet le Jâtaka [1] de Mahânârada-Kaçyapa, auquel il rattacha l'explication des quatre vérités fondamentales. Le roi de Magadha, et avec lui onze fois dix mille hommes de la foule, furent convertis et mis en possession de la jouissance du salut, tandis que dix mille personnes firent profession de foi comme membres laïques.

Lorsque, le lendemain, le Tathâgata devait faire son entrée dans la ville, le peuple était accouru en si grand nombre qu'il n'y avait pas moyen de se frayer un chemin au travers de la foule compacte. Indra, ayant pris la figure d'un jeune étudiant ouvrit un passage, et le maître fit son entrée dans Râjagriha, suivi d'un cortège de dix mille moines. A cette occasion, le roi Bimbisara fit à la congrégation, dont le Bouddha est le chef visible, une donation importante.

« Seigneur, dit-il, je ne saurais rien égaler aux trois joyaux [2]. Je ne veux pas négliger de venir en temps et hors de temps visiter le Maître et comme le bois de Yashtivana est trop loin et que le parc de Venouvana [3] est plus rapproché, je veux céder ce dernier qui me semble un séjour convenable pour le Bouddha. Vous me ferez une grande grâce en daignant l'accepter. » Puis ayant pris une aiguière d'or, remplie d'une eau parfumée, il la versa sur les mains [4] du Bouddha, en signe qu'il lui donnait la maison de plai-

[1]) Les Jâtaka sont des récits ayant une tendance morale (il s'y trouve aussi des fables dans lesquelles figurent des animaux) que le Bouddha raconte comme des souvenirs de ses existences antérieures. Nous examinerons plus tard dans quel rapport ce genre de littérature est avec la poésie héroïque aristocratique. Le contenu du Jâtaka sus-mentionné est donné par Hardy, *M. of B.*, p. 192.

[2]) *Triratna*, *Triniratnâni*, c'est-à-dire le Bouddha, la loi et la congrégation (l'Église).

[3]) En pâli : Velouvana, c'est-à-dire le bois de bambous.

[4]) On trouverait difficilement en sanscrit ou en pâli une explication de ce remarquable symbole de droit, que nous rencontrerons encore plus loin. Mais les langues germaniques fournissent cette explication, car *schenken* réunit en soi les deux significations (verser et donner). Dans l'ancienne langue juridique suédoise, il est question de « med vin ok vitni kiqpa, » vendre avec le vin et les témoins. Voir Grimm, *Rechtsalterthümer*, p. 608. Le mot sanscrit pour

Digitized by Google

sance de Venouvana. La terre alors trembla, parce que, à partir de ce moment, la doctrine du Bouddha avait pris racine. Le même signe ne se reproduira à l'occasion d'aucune autre donation dans l'Inde. A Ceylan, il n'eut lieu que lors de la donation du Mahâvihâra, c'est-à-dire du Grand-Cloître.

Après avoir remercié le roi pour ce don, le Maître se sépara de lui et s'établit avec la congrégation des religieux dans l'ermitage de Venouvana.

### 15. *Conversion de Çaripoutra et de Maudgalyayana. Ce qui arriva avec Maha-Kaçyapa.*

Çâripoutra et Maudgalyayana étaient deux moines d'un égal talent et ayant en tout les mêmes sentiments; tout ce que l'un faisait l'autre le faisait également. Çâripoutra, ayant vu un jour le vénérable père Açvajit faire sa tournée pour mendier, et entendu la formule « *ye dhammâ hetouppabhava*[1], » etc., fut si frappé de ces paroles, que de joie il parvint au premier degré de la sanctification. Il chercha son compagnon, qui ne tarda pas à partager sa satisfaction et tous deux, après avoir vainement essayé d'entraîner leur maître Sanjaya[2], se rendirent avec un grand nombre des leurs auprès du Bouddha qui, en les voyant approcher, dit: « Moines, voici deux hommes qui seront comme un couple béni à la tête de tous mes disciples. » Maudgalyâyana, le grand,

transmettre par donation est *atisrijati*, qui primitivement doit avoir signifié aussi « ueberschenken, uebergiessen », car *srijati* signifie aussi verser, s'élancer, tirer. Le pâli *onojeti* est une forme corrompue du sanscrit *avanejayati*, laver les pieds ou les mains de quelqu'un. On ne saurait donc douter que le symbole même soit d'origine aryenne et de date très ancienne.

[1]) On parlera en son lieu du formulaire bouddhiste bien connu. Remarquons seulement ici en passant que *ye* ne saurait avoir fait partie de ce formulaire dans sa forme primitive, car il communique au vers une allure pénible et embarrassée. Le sens reste néanmoins le même.

[2]) Non seulement il refusa, mais il s'efforça de détourner les deux moines de leur projet. Dans sa colère, le sang lui sortait de la bouche. Sanja figurera encore plus tard parmi les six égarés (faux docteurs) et non seulement dans la tradition du Sud, mais encore dans celle du Nord. Cela semble en contradiction avec ce qui est dit dans une note précédente, mais la contradiction n'est qu'apparente. Dans le langage mythologique on dit parfaitement: « Aujourd'hui la lune est éteinte (a atteint le Nirvâna); du moins elle aura sa résurrection. »

Digitized by Google

reçut au bout de huit jours la dignité de maître, Çâripoutra au bout de quinze jours. Pourtant les habitants de Magadha commencèrent à murmurer de ces nombreuses conversions, craignant que bientôt tous les jeunes gens de bonne famille n'embrassassent la vie religieuse. Les disciples informèrent le Maître de ces propos; mais il les calma en leur disant qu'avant une semaine ces plaintes auraient cessé, et il arriva comme il l'avait dit.

Entre autres disciples, le Maître reçut dans le bois des bambous un certain Kâçyapa, qui devait plus tard s'appeler le grand Kâçyapa, fils d'un riche brahmane qui, voulant détourner son fils de ses dispositions à la vie religieuse, l'avait forcé d'épouser une jeune brahmane de Vaiçâli. Mais les époux avaient vécu douze ans sans avoir aucuns rapports conjugaux [1]. A la mort de leurs parents ils vendirent leurs biens et embrassèrent la vie religieuse. Kâçyapa se joignit au Tathâgata, sa femme se fit recevoir dans la secte de ceux qui vont nus [2].

## 16. *Le Bouddha visite sa ville natale.*

Le roi Çouddhodana, ayant appris qu'après six années de vie ascétique, son fils avait atteint la suprême sagesse et qu'il prêchait la doctrine dans le bois des bambous, à Râjagriha, désira le voir. Il appela un de ses courtisans et lui dit: « Prends une suite d'un millier d'hommes et va à Râjagriha dire en mon nom à mon fils que son père désire le voir. » Le courtisan partit et arriva pendant que le Maître tenait un discours devant quatre groupes

[1]) Cela semble être une autre forme du mythe de Yama (le crépuscule, les deux crépuscules du soir et du matin) et de sa sœur Yamî (la nuit) dans le Rig Véda, X, 10. Yamî veut que son frère s'unisse à elle, mais il refuse, parce que c'est contraire à la loi immuable de la nature. Ainsi le frère et la sœur poursuivent leur course l'un à côté de l'autre. Pourtant cette explication reste douteuse. Si Kâçyapa est la lune, sa femme doit être Rohinî.

[2]) Les Digambara, un des ordres monastiques jaina. On ne sait pas qu'il y ait eu des ordres de nonnes « allant nues ». Mais c'est peut-être une forme détournée pour signifier que la nuit (Yamî) est la compagne de Kâçyapa (le crépuscule). Les mots signifiant nuit et nu ont la même étymologie.

Digitized by Google

d'auditeurs. Pensant que l'ordre de son maître n'avait pas besoin d'être exécuté immédiatement et ne voulant pas troubler l'assemblée, il reste en dehors du cercle à écouter le sermon, qui produisit sur lui et sur sa suite une telle impression que tous furent convertis et demandèrent à être reçus dans la congrégation. Le Maître étendit la main et dit: « Moines, venez, » et tous se trouvèrent immédiatement et d'une manière surnaturelle revêtus du costume de religieux et pourvus de plats pour mendier. Le messager oublia pourtant complètement sa mission et ne dit rien au Bouddha du désir de son père. Il en fut de même d'une seconde ambassade, d'une troisième et jusqu'à neuf fois de suite. Enfin Çouddhodana en envoya une dixième à la tête de laquelle il plaça Oudayin ou Kâlodâyin qui avait sa pleine confiance et était né le même jour que le Bodhisatva. Celui-ci promit de transmettre le message pourvu qu'il lui fût permis d'embrasser la vie religieuse. « Cher ami, lui dit le roi, à cet égard fais comme il te plaira, pourvu que tu dises à mon fils de venir me voir. »

L'envoyé du roi arriva au moment où le Maître était précisément occupé à prêcher. Il s'ensuivit que, avec tous ceux qui l'accompagnaient, il eut la satisfaction d'être élevé au rang de magister et fut reçu dans la congrégation.

Il faut noter ici que le Maître avait passé les premières vacances, après qu'il était devenu Bouddha, à Rishipatana, près de Bénarès, et qu'après la saison des pluies il s'était rendu à Ourouvilva. Il y séjourna trois mois, jusqu'à la pleine lune du mois de Pausha [1]. Il vint alors à Râjagriha où il demeura deux mois. Il

[1]) Le milieu du mois de Pausha (à présent décembre-janvier) tombe deux mois après la mi-Kârttika. L'hiver pendant la saison des pluies ne peut donc pas être ici étendu à quatre mois, comme les bouddhistes le font actuellement. Selon le Mahâvagga, III, 1, le temps du repos ne commence qu'au moment de l'arrivée du maître à Râjagriha, pour éviter que les moines continuent, comme auparavant, leurs courses dans la saison des pluies, ce qui provoque des murmures. Ces mentions ne paraissent donc pas d'une complète exactitude, car on en conclut naturellement que le temps du repos était dès le principe une institution existante. Mais, même abstraction faite de cela, il reste encore la contradiction des trois ou quatre mois. Or, le Mahâvagga dit (III, 2) qu'il est permis d'avoir deux époques de repos : le premier commence après la pleine lune d'Ashâdha, le second un mois plus tard. Il y a donc eu dans l'usage deux grandes vacances, l'une de quatre, l'autre de trois mois ; mais celles-ci commençant à la mi-Çrâvana (un mois après la mi-Ashâdha) ne sont pas les mêmes

Digitized by Google

s'était donc écoulé cinq mois depuis son départ de Bénarès, et l'arrivée d'Oudâyin eut lieu huit jours avant la pleine lune du mois de Phâlgouna [1]. Oudâyin pensa en lui même: l'hiver est passé, le printemps vient, l'herbe nouvelle verdit la terre, les bois fleurissent [2] et les chemins sont faciles. C'est maintenant le moment convenable pour que le Maître tout-puissant aille visiter ses parents. Plein de ces pensées, il alla trouver le Maître et lui dit:

Les arbres commencent à bourgeonner [3] et ont
De nouveau des feuilles après avoir été privés de leur parure.
A présent les (doux) rayons du soleil se montrent de nouveau;
A présent, puissant héros, c'est le moment de jouir.
Il ne fait ni trop chaud ni trop froid.
Les subsistances sont faciles à se procurer,
Et le sol est tapissé de vert gazon;
C'est le moment, ô grand Voyant.

A la question du Maître, pourquoi il l'engageait à se mettre en route, Oudâyin répondit: « Parce que votre père, Çouddhodana désire vous voir. — Bien, répondit-il; je rendrai visite à mes parents. Avertis la congrégation qu'elle fasse ses préparatifs de départ. » Ainsi fut décidée et eut lieu cette visite.

Le Maître partit de Râjagriha avec une suite de dix mille jeunes gens de bonne maison du pays d'Anga, dans le royaume de Magadha et autant de Kapilavastou, en tout vingt mille moines qui tous étaient affranchis de la souillure du péché. Le voyage se fit comme à l'ordinaire dans des conditions miraculeuses; le Maître et sa suite voyagèrent lentement et ne firent pas plus d'une lieue par jour, et, attendu que la distance à franchir était de soixante

que celles qui sont désignées dans le Jâtaka, car celles-ci avaient duré depuis la mi-Ashâdha jusqu'à la mi-Açvina. Toujours est-il qu'en faisant partir le Bouddha de Bénarès vers la mi-Açvina on a cinq mois jusqu'à la mi-Phâlgouna (soit trois jusqu'à la mi-Pausha et deux de cette dernière date à la mi-Phâlgouna).

[1]) L'époque indiquée doit coïncider avec la fin de février ou le commencement de mars,

[2]) Le terme est, en tenant compte de la saison, trop fort surtout pour l'Inde septentrionale.

[3]) Il y a proprement *à reluire* ou *à brûler*, et c'est le véritable sens au point de vue du mythe naturiste. Pourtant c'est comme s'il y avait le sens donné dans notre traduction, sans doute parce que le sanscrit *angârita* signifie également *reluire, s'allumer* et *en bouton, s'épanouissant.*

Digitized by Google

lieues il leur fallut deux mois pour achever leur voyage [1]. Oudâyin le précéda et Çouddhodana fut fort réjoui par l'annonce de la prochaine arrivée de son fils. Il invita son ami à prendre du repos et lui dit de fournir chaque jour sa subsistance à son fils pendant la durée du voyage. Le prêtre y consentit. Le roi servit lui-même le révérend, puis ayant pris un plat qu'il nettoya avec une poudre odorante, il le remplit et le tendit à Oudâyin en lui disant : Porte cela au Tathâgata. Mais le révérend, au vu de tous les assistants, lança le plat en l'air, et de lui-même le plat se rendit vers le Maître et lui apporta la nourriture qu'il contenait. Le Bouddha la mangea [2].

Il en fut ainsi chaque jour, et, à mesure que le Maître approchait de Kapilavastou, Oudâyin savait, lorsqu'on était réuni pour le dîner, dépeindre d'une manière si impressive à la cour les vertus du Bouddha, qu'il lui gagnait le cœur de tous les courtisans. C'est pourquoi le Maître déclara que Kâlodâyin l'emportait sur tous ses disciples dans l'art de gagner les cœurs.

Cependant le Seigneur était arrivé près de la ville. Les Çakya, en prévision de la visite de leur illustre parent, se réunirent pour délibérer comment on pourrait lui donner la meilleure hospitalité. Ils choisirent, à cause de l'agrément du lieu, l'ermitage de Banian, pour l'y recevoir. On y fit tous les préparatifs nécessaires pour une réception convenable. Tandis qu'eux-mêmes, portant des bouquets, allaient à la rencontre de l'illustre voyageur, ils se firent précéder d'un cortège d'enfants et de fillettes du peuple coquettement habillés, suivis de petits princes et de petites princesses. Ensuite venaient les parents, pour chercher le Bouddha et le conduire à l'ermitage [3]. Lorsqu'il y

[1]) Il y a deux mois entre la mi-Phâlgouna et la mi-Vaiçâkha, le jour de la naissance du Bodhisatva. Naturellement le soleil doit célébrer son jour de naissance à l'endroit même où il est né, pour en repartir ensuite. De même un moine. Tous deux n'ont jamais ni trêve ni repos.

[2]) Nous savons que les Bouddhas ont besoin à l'heure accoutumée de faire un bon repas pour réparer leurs forces. Ce n'était pas la première fois qu'il en fit un pareil à la même époque. Il en avait été de même l'année précédente après qu'il fut tombé d'épuisement, et de même à Noël.

[3]) C'est une description du printemps ou du retour de la saison (*yâtra*). Les peuples germaniques célébraient cette fête en l'honneur de la déesse Oostara, d'où l'allemand Ostern et l'anglais Easter, Pâques.

Digitized by Google

fut arrivé le Bouddha prit place sur le siège qui lui avait été préparé, entouré de son cortège de vingt mille moines.

Mais les Çâkya ont un orgueil incurable. Ils se disaient : « Le prince Siddhârtha est le plus jeune d'entre nous; il est un neveu ou un petit-fils de la plupart de nous. » Ils ordonnèrent donc aux petits princes de se prosterner devant lui et pensèrent : « Placés derrière les enfants, nous n'aurons pas besoin de nous prosterner nous-mêmes. » Le Seigneur lisant dans leurs cœurs, pensa : « Si mes parents ne veulent pas me rendre les hommages qui me sont dus, je saurai bien le leur apprendre. » Alors, par sa puissance magique il s'éleva en l'air et secoua sur leurs têtes la poussière de ses pieds. A la vue de ce miracle, le roi Çouddhodana rappela les deux circonstances où, en présence d'actes surnaturels de son fils, encore enfant, il s'était prosterné devant lui et lui rendit la même marque d'honneur. Après le roi, il n'y eut pas un des Çâkya qui pût se dispenser de se prosterner aussi devant le Bouddha.

Alors il redescendit et prit place sur le siège préparé pour lui. Tous ses parents s'assirent également et attendirent dans une grande tension d'esprit ce qui allait arriver. Or d'un grand nuage tomba une pluie abondante mêlée de roses, de sorte que l'eau qui tombait avait un reflet rose, et elle trempa ceux qu'elle voulut, tandis que pas une goutte n'atteignit ceux qu'elle ne voulait pas. Comme tous les assistants étaient transportés d'admiration à la vue de ce miracle, le Bouddha rappela un fait pareil de son existence antérieure alors qu'il vivait sur la terre dans la personne du prince Viçvantara. Après cette allocution tous les assistants se levèrent et prirent congé en s'inclinant humblement devant le Bouddha, mais pas un des princes ou des grands du royaume n'eut la politesse de l'inviter à venir dîner chez lui le lendemain.

Le lendemain donc, le Maître, suivi de ses vingt mille moines, entra dans la ville pour mendier. Il tâcha de se remémorer ce qu'avaient fait les Bouddhas qui l'avaient précédé, pour savoir s'il devait aller de maison en maison, ou s'adresser d'emblée aux maisons les plus riches. Mais il ne put trouver un exemple

Digitized by Google

qu'aucun Bouddha avant lui eût choisi quelques maisons où il devait mendier dans sa ville natale, et il fixa comme une règle à laquelle devaient se conformer ses successeurs de suivre la méthode qu'il mit alors en pratique. Il commença donc par la première maison et alla régulièrement de maison en maison.

La nouvelle se répandit que le prince Siddhârtha parcourait la ville comme moine mendiant. Aussitôt le peuple s'amassa aux étages supérieurs des maisons et des édifices pour contempler des fenêtres ce spectacle. La mère de Râhoula aussi apprit ce qui se passait et pensa en elle-même : « Mon époux qui jadis parcourait cette ville entouré d'un luxe princier, dans des voitures d'or, va maintenant la barbe et les cheveux rasés, en froc jaune de moine, avec un plat rond à la main, pour mendier sa nourriture [1]. Oh ! qu'il doit être beau à présent ! » Désirant voir celui qui lui était cher, elle ouvrit la fenêtre et contempla le Seigneur qui illuminait les rues de la ville par la lumière multicolore rayonnant de sa personne, et brillait dans l'éclat sans pareil de sa majesté de Bouddha, encore rehaussée par l'auréole lumineuse qui l'enveloppait, et faisait ressortir d'une manière plus frappante qu'à l'ordinaire les quatre-vingts signes secondaires et les trente-deux signes principaux des Bouddhas. Ravie à cette vue, la princesse chanta la louange du prince, du héros semblable à un lion [2] :

« Brillante, foncée, douce et bouclée est sa chevelure,
Immaculé et pur plus que le soleil est le signe sur son front,
Régulier et haut est le nez finement modelé
Du héros semblable à un lion, qu'enveloppe un filet de rayons [3]. »

[1]) Le mot employé ici pour manger, *bhunkte*, est l'expression dont l'Indien se sert pour exprimer le parcours de leur carrière par le soleil et les autres astres. Le substantif qui y répond *bhoga*, signifie portion, soit de nourriture, soit d'une carrière parcourue.

[2]) *Narasinha*, un des noms bien connus de Vishnou, autrement dit Nârâyana, dans une de ces manifestations, avatâras.

[3]) Ainsi qu'il ressort des fautes contre la prosodie, ce chant est traduit d'un autre dialecte. Celui qui l'a traduit en pâli n'a pas compris que *tala* est la terminaison du comparatif en magadhien. *Abinalâta* correspond au sanscrit *Adhilalâta*, c'est-à-dire le cercle de poil laineux (*ûrnâ*) qui n'est autre chose que l'expression connue *tilaka*, l'étoile (aussi la marque au front), le symbole de l'œil qui voit tout, ou bien de l'éclair. (Voir E. Senart, *Essai sur la légende du Buddha*, p. 128, 2e éd.)

Digitized by Google

Dès que la princesse eut terminé son chant, elle alla informer le roi que son fils mendiait sa nourriture comme un moine. Le roi Çouddhodana [1], intérieurement indigné à cette nouvelle, se hâta, après avoir pendu son manteau, d'aller à la rencontre du Seigneur. Arrivé près de lui, il lui dit : « Pourquoi me faire cette humiliation ? Qu'avez-vous besoin de mendier votre nourriture ? Pourquoi ne pas dire à tous ces moines qu'ils pourront se procurer la leur sans prendre cette peine ? — Grand prince, répondit le Bouddha, parce que ma règle l'exige ainsi. — Mais, reprit le roi, notre race est pourtant une noble et illustre race de chevaliers [2], et parmi nous il n'y a pas encore eu un seul mendiant. — C'est vrai, ô roi, vos ancêtres ont été une suite de princes, mais les miens sont une longue suite de Bouddhas, depuis Dipankara (c'est-à-dire celui qui produit la lumière) jusqu'à Kâçyapa (c'est-à-dire le crépuscule) et tous, ainsi que les autres Bouddhas innombrables des temps antérieurs [3] ne se sont procuré leur subsistance qu'en allant mendier comme des moines. » Ainsi parla le Bouddha et debout au milieu de la rue, il entonna ce chant :

« Qu'on soit vigilant, non négligent,
Qu'on marche toujours dans le sentier de la vertu,
Celui qui marche dans l'intégrité a un sommeil paisible,
Dans ce monde et dans l'autre, »

Lorsqu'il eut fini, le roi réclama les privilèges attachés au premier degré de la sanctification. On entendit alors :

« Qu'on pratique comme il convient
La vertu, non d'une manière hypocrite.
Celui qui marche dans l'intégrité,
A un sommeil paisible dans ce monde et dans l'autre [4]. »

[1]) Çouddhodana, c'est-à-dire matière subtile pure (l'éther) est Varouna, Wodan; son manteau est celui de ce dieu.

[2]) La couleur des Kshatriya est le rouge, en langage symbolique désignant la passion, parce que *râga* signifie couleur et affection, passion, et *rakto* coloré, couleur de sang, ému, souillé ; *rajus* passion et souillure. La couleur des brahmanes est le blanc, l'innocence immaculée.

[3]) D'après le sens de la phrase : « antérieurement à la dernière création. »

[4]) Ce chant n'a pas un accent bouddhique, non plus, d'ailleurs, que tout le Dhammapada, anthologie de proverbes pré-bouddhiques ou païens, dans lequel se trouve ce chant.

Digitized by Google

Dès que le roi eut entendu ce chant il fut mis en possession des privilèges attachés au deuxième degré de sanctification [1]. Après avoir écouté le récit du Bouddha sur Dharmapâla il fut admis à la jouissance du troisième degré, celui d'Anâgâmin [2]. Plus tard, à l'heure de sa mort, lorsqu'il était étendu sur son lit de parade, ombragé sous le parasol blanc, il fut élevé à la dignité de maître sans avoir eu besoin de vivre en ermite ou de se plonger dans les spéculations métaphysiques. Au moment auquel se rapporte notre récit, le roi obtint les privilèges du premier degré de la sanctification et, à ce titre, conduisit le Seigneur et sa suite à son palais, où il les invita à un repas composé de différents mets.

Après le repas toutes les dames du palais, excepté la mère de Râhoula, vinrent saluer respectueusement le Seigneur. Yaçodharâ resta sourde à tout ce qu'on put lui dire pour l'engager à aller saluer [3] elle aussi son époux; elle resta dans ses appartements; « car, dit-elle, s'il m'en juge digne mon époux viendra lui-même à moi, et alors je lui présenterai mes hommages respectueux. » — Le Seigneur donna son plat au roi et, accompagné de ses principaux disciples se rendit à l'appartement de la princesse et y prit place sur le siège qui lui avait été préparé. Celle-ci se prosterna aussitôt devant lui, embrassa ses genoux, posa sa tête sur ses pieds et s'en donna à cœur joie de lui rendre hommage. Le roi [4] rapporta alors comment l'amour de la princesse pour le Seigneur avait redoublé depuis qu'elle l'avait vu entreprendre sa carrière de moine mendiant. « Aussitôt, dit-il, qu'elle eut appris que vous portiez des habits jaunes, elle ne s'est montrée vêtue

[1]) Le terme employé ici est *sakrdâgâmin*, c'est-à-dire, suivant le système ecclésiastique : quelqu'un qui n'a plus besoin de renaître qu'une seule fois sur la terre, pour être mûr pour le Nirvâna.

[2]) C'est-à-dire quelqu'un qui ne revient plus ou n'a plus besoin de revenir. Le dogme ecclésiastique du bouddhisme entend par là celui qui ne renaîtra plus sur la terre, mais dans une des sphères supérieures du ciel, où il se préparera pour le Nirvâna.

[3]) Il faut se souvenir qu'alors on croyait la terre immobile ; du moins c'était là l'idée la plus répandue. On ne rencontre que rarement dans l'ancienne mythologie la déclaration catégorique que le soleil est le point central immobile, autour duquel tout gravite.

[4]) Qui avait accompagné le Bouddha pour porter son plat.

Digitized by Google

que de cette couleur; aussitôt qu'elle sut que vous ne faisiez qu'un repas par jour, elle n'a pas voulu en prendre davantage; parce que vous aviez renoncé à l'usage d'un lit commode, elle n'a plus voulu dormir que sur un banc étroit; parce que vous aviez renoncé aux fleurs, aux guirlandes et à tous les agréments de ce genre, elle s'en est abstenue également. Telle est, ô Seigneur, la vertu de ma bru. »

« Ne vous étonnez pas, répondit le Bouddha, que maintenant qu'elle est sous votre garde, maintenant qu'elle s'est mûrie à la pleine connaissance, la princesse sache conserver son honneur; car dans le passé, alors qu'elle errait encore au pied de la montagne et qu'elle n'était pas parvenue à son plein développement elle a su s'observer et se maîtriser [1]. » Puis il raconta l'histoire de Kinnara et de Candra et, s'étant levé de son siège, il se retira.

Le jour suivant, le fils du roi, Nanda[2], devait célébrer trois fêtes solennelles : il devait être baptisé comme successeur au trône et associé à la royauté, entrer dans sa propre maison et se marier. Tandis que les préparatifs de ces fêtes étaient activés, le Bouddha se rendit auprès du prince, lui fit prendre en main le plat et le décida à embrasser la vie religieuse. Il l'y reçut et l'y consacra à l'heure même. Lorsque la fiancée de Nanda, Janapadakalyâni [3] vit le prince s'éloigner, elle lui jeta un regard languissant et dit : « Certainement mon fiancé reviendra bientôt. » Nanda l'entendit, mais ne put se retenir de dire au Seigneur : « Tenez fermement le plat, » et il l'accompagna au couvent. Le Seigneur le fit donc moine contre son gré et sa volonté. C'est ainsi que le troisième jour après son retour à Kapilavastou le Bouddha contraignit Nanda à embrasser la vie religieuse.

Une semaine après sa mère habilla élégamment Râhoula et lui dit d'aller se présenter devant le Seigneur. « Regarde, mon

[1]) On reconnaît ici une variante intéressante de la légende de Sigfried réveillant Brunehilde de son sommeil hivernal.

[2]) Nanda, le fils du ciel, — car Çouddhodana est Varouna — semble être la lune pendant le mois du printemps, ou le mois de mai, autrement appelé Madhou ou Mâdhava. Dans le Mahâbhârata, il est un des compagnons de Skanda, celui qui marche, le dieu de l'année commençant son cours, *Mars gradivus* des Latins.

[3]) *Kalyâni* est un mot qui signifie entre autres la nuit de la pleine lune.

Digitized by Google

fils, lui dit-elle, le moine au teint doré, qui semble un habitant des régions supérieures du ciel et est entouré de vingt mille religieux. C'est ton père. Il eut jadis de grands trésors, mais après nous avoir quittés, nous ne l'avons plus revu. Va le trouver et demande-lui ta légitime [1] en lui disant : Père, je suis votre fils; lorsque je parviendrai au trône je serai un souverain du monde [2], et, pour cela, j'ai besoin d'argent; donnez-m'en donc, car un fils a droit à la fortune de son père. »

Le jeune prince [3] se rendit auprès du Bouddha et fut très heureux de l'accueil bienveillant que lui fit ce dernier. « Ton ombre est agréable, moine, » lui dit-il, et il babilla sur toutes choses, comme c'est le propre de son âge.

Cependant le Seigneur avait achevé son repas. Après avoir réfléchi un instant, il se leva et s'en alla. Mais Râhoula le suivit en criant : « Moine, donne-moi ma légitime. » Le Maître le laissa faire et sa suite ne put non plus le décider à se retirer, de sorte qu'il entra avec son père dans la maison de plaisance. Alors le Bouddha pensa en lui-même : « Les biens que mon fils me demande sont incertains et passagers; je lui donnerai plutôt le précieux trésor [4] que j'ai acquis pendant les sept semaines que j'ai passées sous l'arbre de la connaissance. » Il appela aussitôt le vénérable Çaripoutra et le chargea d'ordonner Râhoula à la vie religieuse.

Le roi Çouddhodana fut très mécontent de cette consécration. Il ne dissimula pas au Bouddha qu'il ne pouvait l'approuver et lui demanda de vouloir bien décider qu'à l'avenir les saints ne pussent consacrer un fils comme moine sans l'assentiment de ses parents. Cette demande lui fut accordée par le Seigneur.

[1]) Une autre forme du mythe est que Râhou (le vent ou l'éclipse) reçut en effet son héritage dans le breuvage d'immortalité.

[2]) Suivant l'étymologie, semble-t-il, signifiant aussi : tournant dans un cercle, circulaire.

[3]) Le nœud (point de conjonction de l'orbite du soleil et de celui de la lune) est représenté comme se mouvant avec ces astres. C'est pourquoi on parle de nombre d'évolutions des nœuds pendant certaines phases astronomiques qu'on a nommé les époques du monde.

[4]) Ce trésor consiste, selon la doctrine ecclésiastique, dans la foi, la moralité, la pureté, la pudeur, l'aptitude à apprendre, le renoncement et la prudence. (En tenant compte de l'élévation plus grande de l'idéal évangélique, analogie frappante avec les paraboles du trésor et la perle de grand prix. *Trad.*)

Digitized by Google

Le lendemain celui-ci déjeuna chez son père et en sa compagnie. Çouddhodana lui raconta comment au temps de sa pénitence il avait reçu la nouvelle de sa mort, mais n'avait pas voulu y croire, parce qu'il était convaincu que le Bodhisatva ne mourrait pas avant d'être parvenu à la sagesse suprême. Alors le Seigneur lui dit : « Il n'y a rien d'étonnant à ce que vous n'ayiez prêté aucune créance à cette nouvelle, car autrefois aussi (dans une vie antérieure) vous n'avez pas voulu croire à la mort de votre fils, bien qu'on vous montrât ses os, et il raconta l'histoire de Mahâ-Dharmapâla (le grand mainteneur de l'ordre), tirée d'une de ses existences antérieures.

Lorsque ce récit fut terminé, le roi reçut les privilèges attachés au titre d'Anâgamins ou saint du troisième degré[1]. Dès que le Seigneur eut mis son père en possession de ces trois dignités il se remit en route avec la congrégation pour retourner à Râjagriha et établit sa résidence dans le Bois-Froid [2].

## 17. *Histoire d'Anathapindika.*

Suit l'histoire de la conversion et des riches aumônes au Bouddha et à la congrégation d'un riche marchand de Çravasti, appelé Soudatta et surnommé Anâthapindika[3]. Ayant appris de son hôte à Râjagriha, un chef d'une compagnie de marchands[4], la manifestation d'un Bouddha, il désira ardemment le voir, et ayant satisfait son désir, et, à la suite d'une prédication, ayant été initié à la voie de la sanctification, dans sa reconnaissance, après avoir fait au Maître une riche offrande, il se signala par des libéralités

[1]) Déjà mentionné plus haut en passant.

[2]) Çîta-vana ; selon les données thibétaines dans Schiefner, p. 258, c'était un cimetière.

[3]) Compris par les bouddhistes comme dispensateur d'aumônes aux nécessiteux. Comme *pindika* répond au sanscrit *pindin*, il peut également signifier celui qui reçoit les offrandes pour les orphelins (ou pour les morts). Les bouddhistes du Nord ont perdu l'intelligence de cette dernière signification et changé le nom en Anâthapindada, qui ne peut avoir que le premier sens. Ils ont cependant aussi conservé l'autre forme.

[4]) Sous le nom de chef de guilde, les Indiens entendent ordinairement le chef d'une société de commerce ou d'une maison de commerce importante. Ce nom désigne aussi à présent chez eux un grand négociant.

Digitized by Google

plus que princières. En retournant à sa résidence distante de Râjagriha de quarante-cinq lieues, il fonda à chaque lieue un hospice pour les moines. Dans le voisinage de Çrâvasti, il acheta en couvrant tout le sol de pièces d'or (sauf une minime partie pour laquelle le vendeur renonça à l'exécution rigoureuse du contrat), le parc de Jéta-Vana, ou du prince Jéta (du nom de celui qui le possédait). Il y fonda un magnifique couvent qu'il offrit au Bouddha. Celui-ci daigna l'accepter et vint s'y établir avec un grand nombre de disciples. Cette fondation lui coûta cent quatre-vingts millions de pièces d'or. Des fêtes qui durèrent quatre mois eurent lieu à l'occasion de la construction du nouveau monastère, mais les fêtes proprement dites de la consécration durèrent neuf mois. Il dépensa encore cent quatre-vingts millions de pièces d'or pour ces fêtes et consacra en tout cinq cent quarante millions à cette fondation. Le même fait s'était, d'ailleurs, déjà produit à la même place sous cinq Bouddhas précédents, pour chacun desquels un riche marchand avait fait de pareilles libéralités.

## 18. *Histoire de Viçakha.*

Mrigâra[1], ministre du roi de Çrâvasti, dans le royaume de Koçala, avait marié son fils Pournavardhana[2] à Viçâkhâ, fille du riche Dhanañjara[3]. Or, la jeune femme était attachée à la doctrine du Bouddha. Le père de Viçakhâ habitait à Sâkéta. Mrigâra était un adhérent de la secte de ceux qui vont nus. Dans une visite que les nouveaux époux lui firent, la jeune femme fut choquée des habitudes de ces moines qui, de leur côté, en face de cette répulsion qu'ils lui inspiraient supposèrent qu'elle était partisante du moine Gautama et demandèrent à Mrigâra comment il avait

[1]) En pâli : Migâra. C'est à tort que les bouddhistes du Nord ont sanscrisé ce nom dans la forme Mrigadhara, bien qu'on trouve aussi chez eux la forme véritable et en particulier dans le Poûrna-Avadâna (c'est-à-dire la légende de Poûrna), Burnouf, *Introduction*, p. 220. A défaut de sources nous donnons une partie de l'histoire d'après Hardy, *M. of B.*, p. 220 et Schiefner, *Lebensbeschreibung*, p. 270.

[2]) Dans Schiefner, ce fils s'appelle Viçâkha.

[3]) Dans Schiefner, elle est la fille de Balamitra et la petite-fille d'Aranemi (tour de roue, c'est-à-dire la course du soleil.)



Digitized by Google

pu accepter une telle bru. Mais Viçakhâ sut amener son beau-père à voir et à entendre le Bouddha; celui-ci confondit les imposteurs qui, à côté de lui ne parurent plus être que des singes[1]. Mrigâra fut ainsi converti par l'influence de sa belle-fille, c'est pourquoi elle fut appelée la mère de Mrigâra[2].

### 19. *Les principaux Çakya s'attachent au maître.*

Le Maître, après avoir visité sa ville natale, repartit pour Râjagriha. Or pendant ce voyage, alors qu'il se trouvait dans le voisinage du bourg d'Anoupya, au pays des Malla se préparait et s'accomplissait à Kapilavastou la conversion de deux grands princes d'entre les Çâkya. L'auteur du projet, Mahânâman ne fut pas un de ceux qui le réalisèrent. Ce fut lui, il est vrai, qui estima qu'il n'était pas convenable qu'aucun prince de la famille n'eut encore suivi l'exemple du maître et revêtu comme lui le froc de moine. Il proposa à son frère, Anourouddha[3] de donner ce

[1]) Nous verrons plus loin quels et qui sont les six faux docteurs et pourquoi ils ne sont que des singes, c'est-à-dire de pâles images du Maître.

[2]) Cette explication rationaliste est évidemment fausse. Viçâkhâ est la principale étoile de la maison lunaire ou l'astérisme. Viçâkhâ, l'étoile de la Balance. Elle est appelée Anourâdhâ dans Schiefner 270, c'est-à-dire l'étoile qui suit, dans le Scorpion. On l'a appelée la mère de Mrigâra parce que la voie de Mriga (la voie du cerf) commence à l'étoile Anourâdhâ; elle la précède immédiatement. Le fait qu'Anourâdhâ est remplacé par Vishâkhâ s'explique par cette circonstance qu'Anourâdhâ est le premier astérisme. Etymologiquement, Mrigâra peut signifier le lever de Mriga. De même que des mots tels que cerf ou cheval sont des appellations déguisées ou oratoires de l'année ou du soleil dans sa course annuelle, Mriga peut encore avoir désigné le commencement de l'année, ce qui est d'autant plus vraisemblable que le premier mois, celui de Vaiçâkha est nommé d'après la bru Vaiçâkhâ.

Nous ne rapportons pas tous les services que Vaiçakha rendit au Bouddha. Elle lui demanda aussi différentes grâces qui lui furent accordées, entre autres de donner des costumes de bain aux moines, parce que sa servante, envoyée par elle pour leur porter des mets recherchés, les avait trouvés nus dans le cloître pour se sécher après un orage, de sorte qu'elle était revenue sans s'être acquittée de sa commission, pensant que c'était un couvent, non de bouddhistes, mais de moines nus. Elle obtint anssi de donner aux nonnes des peignoirs pour se baigner, parce que des nonnes, se baignant nues dans la rivière Ajriovatira, près d'un endroit où se baignaient aussi des courtisanes, avaient été injuriées et excitées à la débauche par ces dernières. (La tendance de cette partie de la légende paraît être une protestation contre les pratiques indécentes d'ordres rivaux. *Trad.*)

[3]) Ces faits doivent être placés avant l'arrivée du maître au Bois-Froid ou comme on peut le remarquer d'après le Coullavagga, VII, 2, à Kançâmbi. Il n'y avait pas d'occasion de les raconter plus tôt, sans rompre le fil du récit.

Digitized by Google

noble exemple. Ce dernier d'abord ne se sentit pas la vocation, et son frère résolut d'exécuter lui-même le projet qu'il avait conçu. Mais il voulut auparavant préparer son frère qui, jusque-là, avait mené une vie de plaisir et oisive à diriger et à bien administrer son domaine. Anourouddha, en voyant tous les soins qui allaient lui incomber, en fut effrayé et préféra embrasser la vie religieuse. Sa mère lui refusa d'abord son consentement et finit par lui déclarer qu'elle le lui donnerait, si Bhadrika[1] qui régnait alors sur les Çakya abandonnait aussi son palais pour aller errer par le monde comme moine mendiant. Elle croyait bien que le roi n'échangerait pas le trône contre cette vie misérable ; elle se trompait ; après quelque résistance il se laissa décider, et laissa la royauté à son fils et à son frère, pour embrasser la vie religieuse[2].

Au jour fixé, les deux amis partirent pour Anoupya, accompagnés d'Ananda, de Bhrigou, de Kimbila[3], de Dévadatta[4], et du

[1]) En pali Bhaddiko. D'après la biographie de Schiefner, p. 236, il était fils de Çouklodana et s'appelait Tishya, parce qu'il serait né sous l'étoile Tishya. Cette explication rationaliste est irréprochable au point de vue linguistique, mais insoutenable au point de vue historique. Bhadrika ou Bhadra (Schiefner, p. 266) est le même que Tishya et peut donc avoir été l'étoile δ du Cancer ou le génie de cette étoile, Brihaspati, qui figure aussi comme la planète Jupiter. Cela semble confirmé par le fait que le génie de cette étoile est appelé expressément dans un des Brâhmanas le *meilleur* des dieux. Or, Bhadrika est aussi appelé le meilleur (le plus noble) des Çâkya (Schiefner, passage cité). En outre, tandis que les bouddhistes appellent l'ère présente *bhadra*, elle est désignée dans le Mahâbhârata sous le nom de *tishya*. On pourrait objecter que plus tard Bhadrika paraît avoir pris la place de la planète Mars. Nous avons déjà rencontré Bhadrika et Mahânâman comme faisant partie des Cinq, ou des cinq pères vénérables. Dans la mythologie un seul et même être figure souvent dans une double fonction. Le même Bhrihaspati qui figure comme planète, est aussi le seigneur d'astres, d'époques, etc.

[2]) Dans Schiefner (passage cité) Çouddhodana règne encore. Au moment du départ de Bhadrika et de ses compagnons, il veut assister à la dernière réunion des Çâkya. Selon la théorie indienne, une nouvelle ère commence lorsque toutes les planètes sont, suivant les calculs, à peu près dans la même maison lunaire, au 21 mars.

[3]) C'est le nom bien connu de la planète Vénus.

[4]) Chez les bouddhistes méridionaux, Dévadatta est le fils de Souprabouddha et de Godhi ; chez ceux du Nord, d'Amritodana et de Dévadatta. Le Bouddha est en outre appelé le frère aîné de Dévadatta. Or, le nom abrégé de Dévadatta est Dévakî. Comme Dévakî est la mère de Nârâyana (Krishna) et qu'elle s'identifie en outre à Dévadatta, il s'ensuit, en rapport avec les faits relatés, que Dévadatta est la même que Dévî Mâyâ, et que Bouddha, son fils unique, c'est-à-dire sans égal, est le même que Nârâyana. Les Indiens, il est vrai, l'ont oublié. Nous parlerons plus loin de Dévadatta, le frère cadet de Bouddha.

Digitized by Google

barbier Oupâli. A quelque distance de la ville, les néophytes se dépouillèrent de leurs riches vêtements et de leurs bijoux et en firent don à Oupâli. Mais celui-ci, connaissant l'orgueil des Çakya et craignant qu'ils ne le tuassent en le voyant en possession de ces trésors royaux, demanda à embrasser la vie monastique avec les princes. Toute la compagnie se présenta donc devant le Bouddha qui accueillit favorablement leur demande. Pour vaincre leur orgueil, les nobles exigèrent que le barbier Oupâli fût consacré avant eux, ce qui, dans l'ordre, lui assurerait la préséance. Les nouveaux disciples firent des progrès rapides dans la doctrine et parvinrent en peu de temps à divers degrés de sanctification. Ananda fut dans la suite le disciple préféré du Maître, et admis à l'honneur de le servir et de le soigner.

## 20. *Tentation d'Ananda* [1].

Pourtant Ananda eut des regrets et fut tenté de quitter l'ordre pour rejoindre sa fiancée Janapada-Kalyâni [2], dont il était passionnément épris. Le Maître, lisant dans ses pensées, conjura ce scandale et cette humiliation pour l'ordre, en déployant, pour ramener Ananda, son pouvoir miraculeux. Il l'éleva avec lui en l'air et dans des visions successives, lui montra d'abord sur la branche d'un arbre, dans une forêt embrasée, une affreuse guenon. Puis il le transporta dans le ciel où des nymphes célestes d'une merveilleuse beauté vinrent au-devant d'eux. Le Maître demanda au disciple si sa fiancée était plus belle que ces créatures, et sur sa réponse, qu'à côté des nymphes elle était aussi laide que la guenon qu'ils avaient vue peu auparavant, le Bouddha lui promit de lui assurer la possession d'une nymphe, s'il voulait rentrer au couvent. Ananda oublia sa femme et resta dans l'ordre ; mais il laissa percer devant les autres moines sa passion pour les nymphes célestes, ce qui lui attira les railleries de ses

[1]) Rapporté d'après Bigandet, I, p. 187.

[2]) Nous l'avons déjà vue plus haut comme la fiancée de Nanda. Nous montrerons tout à l'heure que Nanda et Ananda sont une seule et même personne et que ce n'est que par une confusion qu'on en a fait deux.

Digitized by Google

compagnons. Il comprit alors la vanité de ses désirs sensuels et revint à la chasteté. Cette entière conversion fut proclamée par le Bouddha comme un grand sujet de joie devant la congrégation. Il compara les souillures et les défauts antérieurs de son compagnon aux vertus et à la pureté auxquelles il venait de s'élever et prit occasion de ce qui était arrivé pour raconter une histoire d'une de ses existences antérieures, alors que sur la terre, Ananda était un âne sauvage, sa fiancée une ânesse et lui-même, le Bouddha, un ânier.

Un récit analogue [1] est rapporté au sujet de Nanda. La ressemblance des noms et des faits atteste que nous avons affaire à deux formes différentes de la même légende.

### 21. *Histoire de Jîvaka* [2].

Jîvaka était le fils d'une courtisane célèbre, appelée Sâlavatî [3], vivant à Râjagriha. Elle avait dissimulé sa grossesse et fait exposer l'enfant après sa naissance, pour ne pas éloigner d'elle ses adorateurs. Le petit abandonné fut recueilli et élevé par le prince Abhaya [4], fils du roi Bimbisara, qui lui donna le nom de Jîvaka, parce qu'au moment où son attention fut attirée sur lui par une troupe de corneilles planant au-dessus de l'enfant et s'apprêtant sans doute à le dévorer, après avoir demandé aux gens de sa suite ce qui attirait ces oiseaux et l'avoir appris, il dit : « L'enfant vit-il encore? — Oui, Altesse, lui fut-il répondu. » On appela donc l'enfant Jîvaka, parce que le prince avait dit : « Vit-il encore? (jîvati) »

[1]) Dans la biographie thibétaine, Schiefner, p. 267.

[2]) Ce chapitre que nous résumons très brièvement est fort développé dans l'original. *Trad.*

[3]) C'est-à-dire *riche en arbres de sâla* (vatica robusta). Ce nom est évidemment une antithèse de celui de possesseur de mangliers et doit se rapporter à la saison ou au mois. Peut-être Sâlavatî est-elle la même que Amrapâlikâ. Or, ce dernier nom n'est qu'une désignation déguisée d'une des maisons lunaires, probablement Rohinî, mais considéré sous des rapports différents, tantôt avec le soleil, tantôt avec la lune, ce qui peut faire une différence de six mois. A l'époque où se sont formées presque toutes les légendes bouddhiques, il y avait longtemps que Rohinî n'était plus la première station héliaque.

[4]) Nous voyons dans Schiefner, p. 253, que le prince apprenait l'art de faire des voitures, ce qui le caractérise comme le dieu de la guerre, Skanda, le fils des pléiades, Krittikas, car ce mot signifie aussi char.

Digitized by Google

Arrivé à l'âge du discernement, l'enfant s'enquit auprès du prince de sa mère. « Ta mère, lui dit Abhaya, je ne la connais pas, mais je suis ton père, puisque je t'ai élevé ! » Jîvaka comprit alors qu'il était un enfant trouvé, qu'il avait été élevé par charité et qu'il devait apprendre un état. Ayant quitté le palais sans avertir le prince, il alla étudier la médecine sous un maître renommé à Takôhaçila[1], dans le Punjab. Lorsque, après plusieurs années d'études, son maître, l'ayant soumis à une épreuve, lui eut assuré qu'il savait sa profession, du moins autant qu'il était nécessaire pour gagner sa vie (le jeune homme se sentait découragé en voyant l'étendue de la science et craignait de ne jamais arriver à la posséder), il retourna à Râjagriha.

En route, après avoir épuisé les faibles ressources que son maître lui avait remises, en se séparant de lui, il eut l'occasion de guérir à Sâkéta[2] la femme d'un riche marchand à laquelle les médecins prodiguaient inutilement depuis plusieurs années leur science et leurs soins. Cette cure lui valut quatre mille pièces d'or données par la malade guérie et quatre mille par ses parents, qui ajoutèrent à ces riches honoraires le don d'un serviteur, d'une servante, d'une voiture et d'un cheval. Ce premier succès donna confiance au jeune docteur. De retour, il se présenta au prince Abhaya et voulut lui rembourser les frais de son éducation; le prince refusa et nomma Jîvaka médecin de sa cour.

Il est encore raconté de lui nombre de guérisons merveilleuses. Une fois que le Bouddha souffrait d'un embarras d'intestins il fit demander au médecin de la cour une purgation. Jîvaka comprit que pour cet illustre patient il ne fallait pas prescrire de vulgaires remèdes. Il prit donc trois poignées de pétales de lotus, les imprégna de la vapeur de plantes médicinales et les porta au Bouddha, à qui il recommanda de les renifler succes-

[1]) Cette ville, la Taxila des Grecs, est très connue dans l'histoire de l'Inde. Dans la mythologie indienne, elle joue un rôle important, se rattachant aux aventures du monde des serpents. Une des causes de ce rôle fut sans doute son nom, Taksha ou Takshaka, le serpent qui enveloppe tout de ses replis. Or, comme le serpent est le symbole de la force qui guérit (c'est pour cela qu'aujourd'hui encore le bâton d'Esculape porte des serpents enroulés) on conçoit que Jivaka, voulant étudier la médecine, se soit rendu dans cette ville.

[2]) Appelée aussi Ajodhyâ, la moderne Faysabad, non loin d'Oude.

Digitized by Google

sivement, l'assurant que chaque poignée procurerait dix évacuations. Le traitement, complété par un bain que le docteur prescrivit après coup, craignant que la première prescription ne produisît pas un effet tout à fait suffisant, et que le Tathâgata, connaissant à l'avance par son pouvoir surnaturel les pensées du médecin, avait fait préparer avant que celui-ci fût venu compléter son ordonnance, produisit l'effet désiré. Jîvaka conseilla au Bouddha de s'abstenir dorénavant de sauce.

Non seulement il guérit le Bouddha, mais il se distingua entre tous ceux qui le révérèrent. Il lui fit des présents de prix. Il sollicita aussi et obtint de lui une faveur pour les moines, à savoir qu'ils pussent porter, s'ils le préféraient, au lieu du froc, des habits bourgeois les plus simples possible [1], à moins qu'ils n'aimassent mieux se vêtir des lambeaux d'étoffe qu'ils pourraient ramasser dans la rue. Dès que les habitants de la capitale eurent appris que cette permission avait été donnée aux moines, ils rivalisèrent de charité envers eux, en leur donnant des habits; le peuple de la campagne ne demeura pas en arrière [2].

## 22. *Voyage à Vaiçali. Conversion d'Ougrasena.*

(Pour mémoire.)

## 23. *Apaisement miraculeux d'une querelle. Mort de Çouddhodana. Création de l'ordre des nonnes.*

Le Bouddha passa trois saisons pluvieuses successives dans le bois de bambous [3]. La suivante, par conséquent la cinquième, puisqu'il avait passé la première à Bénarès, il se trouvait à Grand-Bois dans la salle du Belvédère.

[1]) Peut-être s'agit-il d'habits déjà portés ; les termes ne sont pas clairs.

[2]) Hardy *Man. of B.*, p. 249. Ces événements sont rapportés à la vingtième année du ministère du Bouddha.

[3]) L'ordre des localités où devaient successivement se passer les grandes vacances n'est pas le même dans la tradition des bouddhistes septentrionaux et dans la biographie birmane que nous avons pensé devoir suivre autant que possible. La différence est même telle que toute conciliation est impossible. Il ne saurait d'ailleurs être ici question d'aucun ordre historique.

Digitized by Google

Il apaisa alors une querelle qui s'était élevée entre les Çâkya et les Kodya, au sujet de la possession de la rivière Rouge. Il était près de Vaiçâlî; il se transporta en un instant au travers des airs sur le lieu où les partis adverses étaient en présence, près d'en venir aux mains, il parvint à leur faire déposer les armes. Une prédication qu'il prononça dans cette circonstance amena deux cent cinquante grands de Kapilavastou et autant des Kodya à s'adjoindre à la congrégation.

Il avait déjà opéré un grand miracle sur les bords de cette même rivière alors qu'il n'était âgé que de vingt-deux ans.

Après la conciliation miraculeuse du différend qui avait éclaté auprès de la rivière Rouge, le seigneur revint à Grand-Bois [1], dans la salle du Belvédère. Pendant qu'il y passait les grandes vacances, il apprit que son père était gravement malade à Kapilavastou, et sans retard il s'y rendit au travers des airs avec quelques-uns de ses disciples.

Près du lit du malade, le Tathâgata tint un discours sur le caractère transitoire de toute chose et fut si impressif, que le malade se sentit profondément édifié et, en prévision du Nirvâna, s'écria: « Maintenant je vois clairement que tout passe. Je me sens affranchi de tout désir mondain et complètement délivré de toutes les chaînes de la vie. » Le vieillard réconforté passa dans des méditations sur ce sujet les quelques jours qu'il lui restait encore à vivre et pour la troisième et dernière fois, il rendit respectueusement hommage à son fils [2]. Après quoi se mettant sur son séant sur son lit, il adressa la parole aux gens de sa maison, leur demanda pardon pour les torts qu'il avait pu avoir envers eux, de parole ou d'action, consola son épouse Gautamî qui fondait en larmes à côté du lit, adressa aussi des paroles de consolation aux autres membres de sa famille et rendit le dernier soupir à l'âge de quatre-vingt-dix-sept ans, un samedi, à l'heure du coucher du soleil.

[1]) La date et le nom du fondateur de ce cloître ne sont pas rapportés. C'est inexplicable au point de vue historique, mais parfaitement concevable au point de vue mythologique.

[2]) Voir plus haut, p. 154 et 156. C'est bien la cinquième fois que nous voyons Çouddhodana rendre hommage à son fils. *Trad.*

Digitized by Google

Après que Çouddhodana eut expiré, le Maître parla aux disciples réunis près du lit mortuaire. « Voyez, moines, leur dit-il, le cadavre de mon père. Il n'est plus ce qu'il était. Personne ne peut résister à la force de destruction inhérente à tout ce qui existe. Appliquez-vous avec ardeur aux bonnes œuvres et parcourez les quatre degrés qui mènent à la perfection. » Il adressa quelques paroles pleines de consolation à Gautamî, sa mère adoptive, et aux autres femmes qui s'abandonnaient à leur tristesse en pleurant et en laissant pendre leurs cheveux dénoués. Il leur enseigna la loi du perpétuel changement en vertu de laquelle, tôt ou tard, chaque organisme se résout dans les éléments dont il est formé.

Les funérailles du roi défunt eurent lieu de la manière consacrée par l'usage. A l'endroit choisi pour la cérémonie, le Bouddha déposa le corps sur le bûcher et lui-même y mit le feu. Calme au milieu des cris et des gémissements qu'on faisait entendre autour de lui, il annonça le Dharma sans célébrer dans son discours les mérites du défunt. Ses paroles impressives déterminèrent nombre de gens et de dieux à entrer dans la voie de la conversion et du salut.

La mort du roi Çouddhodana remplit l'âme de la matrone Gautamî d'une telle indifférence pour le monde qu'elle estima que ce serait un grand gain pour elle s'il lui était accordé, en tant que femme, d'embrasser la vie religieuse. Elle se rendit donc auprès du Bouddha, qui résidait alors près de Kapilavastou, dans le bois des Bananiers, et lui demanda humblement que les femmes aussi pussent être reçues dans la congrégation. Mais il repoussa par trois fois sa pressante prière, de sorte qu'elle retourna au palais abattue et tout en larmes.

De Kapilavastou le maître se rendit à Grand-Bois et s'établit dans la salle du Belvédère. Peu de temps après Gautamî, sans se laisser décourager par l'insuccès de ses premières démarches, résolut de les renouveler. Elle se fit couper les cheveux, revêtit un costume jaune et, à la tête de cinq cents autres dames des Çakya, elle entreprit à pieds le voyage de Vaiçâlî.

Après un voyage fatigant, toute la troupe arriva à la salle du

Digitized by Google

Belvédère à Grand-Bois, et pendant que, les pieds enflés et épuisée, Gautamî était sous le portail, elle vit Ananda, qui lui demanda le motif de sa venue et, l'ayant appris, l'introduisit auprès du Maître et appuya chaleureusement sa demande. Pourtant le Bouddha refusa en disant : « Ananda, ne désire pas que les femmes soient aussi admises à embrasser la vie religieuse. » Ananda comprit qu'il y avait pas à insister pour le moment, mais saisit la première occasion pour revenir sur le sujet. Alors il s'y prit autrement et insista sur tous les services que Gautamî avait rendus au Bouddha, lui rappela comment elle l'avait nourri de son lait. Cette fois ses paroles produisirent l'effet qu'il désirait et le maître consentit à ce qu'Ananda procédât à la consécration de Gautamî, pourvu qu'elle acceptât les huit conditions suivantes : 1° Une nonne, alors même qu'elle aurait passé cent ans dans l'ordre, doit rendre à un moine toutes les marques de déférence, celui-ci n'y fût-il admis que depuis un seul jour; 2° une nonne ne pourra passer les vacances dans un lieu où il n'y ait pas de moines; 3° une nonne doit tous les quinze jours faire à la congrégation des moines la demande de remplir deux devoirs, à savoir d'assister à la catéchisation [1] et à la prédication; 4° une nonne doit assister à la clôture solennelle des vacances et donner devant la double assemblée du chapitre une réponse satisfaisante au triple point de vue de ce que l'on voit, de ce qu'on entend ou de ce qu'on pressent [2]; 5° une nonne qui a manqué à des devoirs graves doit solliciter son pardon pendant quinze jours devant la double congrégation; 6° seulement lorsqu'elle a étudié pendant deux ans (ou pendant la durée de deux époques de vacances) les devoirs moraux et paraît les connaître, une nonne peut faire au chapitre assemblé la demande d'être ordonnée; 7° une nonne n'a en aucun cas le droit d'insulter ou de railler un moine; 8° dès à présent et par la suite une nonne n'aura pas le

[1]) Et aussi à la confession.

[2]) Le mot que nous traduisons par donner une réponse satisfaisante comporte plusieurs sens. En tout cas, l'explication singalaise qu'on lit dans Hardy, *Eastern Monachism*, 159 : « Elles doivent à la fin des vacances faire la clôture des solennités, » est inexacte. L'essentiel est passé sous silence. Les sources de Hardy ne parlent pas de la cinquième condition.

Digitized by Google

droit de prononcer, d'appliquer la censure ecclésiastique à un moine; mais cela sera permis aux moines à l'égard des nonnes.

« Si Gautamî, ajouta le Bouddha, souscrit à ces huit conditions, on pourra l'ordonner. » Ananda s'empressa de se rendre auprès d'elle pour lui faire connaître ces conditions, auxquelles elle déclara souscrire des deux mains. Ainsi la nourrice du Seigneur fut reçue dans la congrégation ecclésiastique, avec cinq cents autres dames [1].

Bien qu'ayant cédé aux instances d'Ananda, le Seigneur ne se dissimula pas les conséquences de la décision qu'il venait de prendre. « Ananda, dit-il, si aucune femme n'avait été reçue dans l'ordre, la chasteté aurait été longtemps observée et la vraie doctrine aurait pu se maintenir pendant mille ans; mais à présent que des femmes ont été reçues dans l'ordre, la chasteté ne durera pas aussi longtemps, et la vraie foi se maintiendra seulement la moitié de ce temps. » Pour abréger, il donna à entendre que l'admission des femmes serait comme un ver rongeur à la racine de l'Église et que c'était à cause de cela, que par mesure de précaution, il leur avait imposé des conditions aussi sévères.

Il ne devait pas tarder à paraître combien toute la prudence du Maître serait nécessaire pour maintenir les nonnes dans la discipline et dans le devoir. La matrone Gautamî elle-même avait ses défauts. Elle pria Ananda de parler pour elle au maître afin d'obtenir de lui que les salutations et autres marques d'honneur fussent établies sur un pied d'égalité entre les moines et les nonnes, de sorte que le rang dépendît uniquement de l'ancienneté. Lorsque Ananda lui en parla, le maître refusa catégoriquement d'entrer dans cette voie ; il est vrai que cette règle existait dans d'autres ordres, mais lui était bien décidé à ne pas la tolérer. Quelque temps après, pendant que le Maître était à Çravasti, il se produisit du scandale par suite de l'inconduite d'une demi-douzaine de nonnes. Ces désordres furent reprochés

[1]) Cet événement eut lieu, d'après la tradition septentrionale, la septième année et dans le voisinage de Kapilavastou.

Digitized by Google

à la communauté, dont la bonne renommée en souffrit une atteinte, et il fallut toute la prudence et tout l'esprit de modération du Maître pour en conjurer les conséquences fâcheuses.

De Vaiçâla le Seigneur se rendit à la montagne de Makoula, non loin de Kauçâmbi. Après y avoir passé la sixième saison pluvieuse, il partit pour le bois de bambous.

### 24. *Les faux docteurs vaincus par le Bouddha. Séjour du Maître dans le paradis des bienheureux.*

Nous avons déjà rencontré dans l'histoire de Viçâkhâ les faux docteurs ou Tîrthikas Tîrthyas [1] qui sont à peine une pâle copie du Maître et lui ressemblent comme le singe ressemble à l'homme [2]. Jaloux du succès qu'obtenait la nouvelle lumière répandue par le Seigneur, ils s'efforçèrent de lui disputer partout le terrain. Leurs noms sont Poûrana Kâçyapa, Inâtipoura, le Nirgrantha, Kakouda Kâtyâgana, Ajita Kéçukambula, Sanjaya (ou Sanjayin) Vairattipoûtra, Goçalipoutra, le Matiarin [3]. Ils avaient partout de nombreux adhérents, principalement à Râjagriha.

[1]) La signification dans laquelle est pris ici ce mot est incertaine, car il a plusieurs sens. Ce qui est certain, c'est que Tîrthakar n'est pas identique à Tîrthânkara, celui qui assure un passage heureux, un initiateur, celui qui fraye une voie nouvelle. Pourtant il y a là une allusion aux Jainas, ainsi que le démontrent les doctrines et les noms des faux docteurs.

[2]) Les faux docteurs sont au nombre de six, à savoir les cinq planètes proprement dites et la lune. Peut-être faut-il y voir aussi les six systèmes officiels de philosophie indienne (en fait, jamais les systèmes ne se sont renfermés dans ce nombre). Comme on peut envisager chaque chose à deux points de vue différents, — et nulle part cela n'est plus vrai qu'en mythologie, — les *six* peuvent être aussi pris dans un sens favorable. Ils font avec la plus puissante source lumineuse, le soleil, les « sept maîtres. »

[3]) En pâli Pourana Kassapa; Nâtapoutta le Nirgrantha, Pakoudha (et aussi Kakouda) Kaççâyana, Ajita Kesakambalî, Sañjaya Bélatthi-poutta, Gosâla le Maskarin (en pur Mâghadî Makkalî). Les Nirgrantho's sont une secte bien connue de Jainas et Jñatipoura (Nâtapoutta) est le fondateur reconnu de la secte. Les Maskarins sont un ordre de moines qui portent comme signe distinctif un bâton de bambou. Tous les noms sanscrits, non plus que pâlis ne sont pas parfaitement corrects, et ils ne concordent pas non plus complètement. Tous sont représentés comme allant nus ou étant des gymnosophistes. Leurs doctrines sont reconnaissables dans la plupart des systèmes jainas, quoique les sources bouddhiques ne nous en donnent que la caricature. Il n'est pas impossible que quelques-uns des noms que nous avons rapportés aient appartenu à des personnages historiques. On sait que les anciens noms ont été remplacés quelquefois dans la légende par des noms nouveaux empruntés à l'histoire.

Digitized by Google

Un riche marchand de cette ville, possédant un bloc précieux de cœur de bois de sandal, eut l'idée d'en faire faire un plat[1] et de le promettre à celui, moine ou brahmane, qui pourrait s'en emparer d'une manière miraculeuse. Pour cela il le suspendit à une grande hauteur à une corde tendue entre des pieux de bambou devant sa maison. Plusieurs des faux docteurs lui demandèrent ce plat; il leur répondit: « Emparez-vous-en si vous le pouvez. » Tous échouèrent; mais deux des principaux disciples du Bouddha, Maudgalyâyana le Grand et Pindola-Bharâdvâja, parcourant un matin la ville dans leur tournée pour mendier leur nourriture, virent le plat et l'inscription qui l'accompagnait. S'étant élevé en l'air par sa puissance magique, Bhâradvâja s'en empara. Le marchand, plein d'admiration pour ce miracle, remplit lui même le plat d'aliments délicats et le leur rendit. Tout le peuple accompagna en triomphe les deux moines jusqu'au couvent. Le Bouddha, entendant les cris de la foule, s'informa de la cause de ce concours et, l'ayant apprise, censura les deux moines qui avaient déployé leur pouvoir surnaturel pour une futilité ; il défendit expressément à ses disciples d'opérer par la suite aucun miracle et proscrivit aussi l'usage des plats en bois dans la communauté.

Alors les faux docteurs pensèrent bien avoir cause gagnée[2]. Bimbisâra, redoutant de voir l'erreur se repandre, supplia le maître de confondre ces prédicateurs, ce qu'il promit de faire en déployant publiquement un pouvoir surnaturel merveilleux à Çrâvastî. C'est ce qu'il fit en fournissant dans le ciel une immense carrière, allant de l'horizon oriental à celui de l'Occident, et pendant ce temps le feu jaillissait de son œil droit[3], tandis que des jets d'eau sortaient de son œil gauche. Ses cheveux étaient

[1]) Il y a dans le texte (Coulla-vagga, V, 8) *patta*, écuelle, plat et feuille. En sanscrit le premier mot est *pâtra*, le second *patra*, de sorte qu'en sanscrit le jeu de mots est aussi impossible qu'en français, preuve que cette légende a été composée dans un des dialectes prakrit.

[2]) Ce qui suit immédiatement est emprunté à Bigandet, p. 30.

[3]) Chez les Indiens, *la droite*, aussi *le Sud*. Dans la mythologie, Çrâvasti semble situé précisément sur la limite où le soleil est entre sa position d'été et celle de la saison pluvieuse. Il est regrettable qu'il ne soit pas fait mention du temps qu'il fallut au Bouddha pour parcourir sa carrière de l'Est à l'Ouest.

Digitized by Google

lumineux et tout son corps rayonnait. Comme il n'avait pas de compagnon dans cette course, il fit un fantôme qui lui ressemblait exactement et qui parut le suivre dans sa carrière. Quelques-uns de ses disciples, ayant par un zèle inconsidéré proposé d'opérer aussi des miracles, il repoussa cette offre et leur signifia qu'il n'appartenait qu'au Bouddha de délivrer le monde des ténèbres[1]. Entre temps, il tint des prédications devant le peuple, qui le louait par des hymnes[2]. Ensuite il alla passer le temps pluvieux (les vacances) dans le séjour des bienheureux, ou paradis, pour instruire sa mère dans la doctrine, comme l'avaient fait avant lui tous les Bouddhas, après avoir opéré le même miracle. Quand le Bouddha eut ainsi disparu, il sembla au peuple que le soleil et la lune se fussent évanouis dans le ciel.

A cause de l'importance capitale de ces événements, nous croyons devoir au moins en indiquer une autre version[3].

La lutte entre le Bouddha et les faux docteurs a lieu à Çravastî parce que ceux-ci, ayant délibéré sur la meilleure manière dont on pourrait faire échec à « cet ascète Gautama », eurent l'idée, sous l'inspiration de Mâra, le Malin, de s'adresser au roi Prasenajit de Koçala et d'aller à Çrâvastî, parce que Prasenajit était impartial[4] et qu'ils n'estimaient pas pouvoir se fier à Bimbisâra. Ce dernier intervient auprès du Bouddha qui lui promet de confondre à Çrâvasti les faux docteurs par un grand déploiement de puissance miraculeuse ; il se rend à la ville désignée accompagné de sa suite de dieux et d'ermites et va s'établir au couvent de Jétavana.

Les faux docteurs ayant demandé au roi la permission de défier le Bouddha, on va informer celui-ci de ce qui se passe et le

[1]) Les Indiens païens appellent le soleil : La porte ouverte de la délivrance.

[2]) Ceci se rapporte expressément aux joyeux chants de la fête de l'été, comme en certains pays de l'Occident où on chante à la St-Jean.

[3]) Celle des bouddhistes septentrionaux. Nous avons, faute de sources originales, emprunté et reproduit en l'abrégeant beaucoup le morceau rapporté par Burnouf. Intr. p. 162 et suiv. (Encore plus abrégé dans ce résumé. *Trad.*)

[4]) En sanscrit il y a pour impartial *madhyastha*, c'est-à-dire qui se tient au milieu. La situation du Çrâvastî de la légende est donc sur le 90e degré de longitude, au point où le soleil est le plus bas. Le même jour le Bouddha prononça son sermon sur la voie moyenne. Cela devait en effet avoir lieu lorsqu'il était au milieu de sa course septentrionale.

Digitized by Google

prier d'accepter la lutte. Deux fois il refuse, mais y consent à la troisième demande [1]. Il faut savoir que selon une loi immuable, tous les Bouddhas doivent accomplir pendant leur vie dix choses indispensables: 1° Un Bouddha n'entre pas dans le Nirvâna définitif avant qu'une autre personne ait appris de sa bouche [2] qu'elle deviendra un Bouddha; 2° avant d'avoir inspiré à une autre personne la ferme résolution de ne pas s'écarter du sentier des Bouddhas; 3° avant que tous ceux qui doivent être convertis le soient; 4° avant d'avoir dépassé les trois quarts de sa vie [3]; 5° avant d'avoir transmis les devoirs (Dharma); 6° avant d'avoir désigné deux de ses disciples comme le premier couple de tous; 7° avant d'être descendu dans la ville de Sânkâcaya, ciel des dieux; 8° avant d'avoir développé à ses disciples sur les bords du lac Anavataptvu le tissu de ses actions dans ses existences antérieures; 9° avant d'avoir établi dans les vérités son père et sa mère; 10° avant d'avoir opéré le grand miracle à Çrâvastî.

Le Bouddha devait, selon sa promesse, manifester au roi sa puissance miraculeuse au bout d'une semaine. Par une inspiration intérieure il lui révéla à quel endroit cela devait avoir lieu, comment devait être construit l'édifice dans lequel s'accompliraient les miracles. Les faux docteurs mirent le temps à profit pour accroître leur crédit et le nombre de leurs partisans.

Le roi avait un frère appelé Kâla [4], beau jeune homme très attaché au Bouddha. On sut le calomnier et irriter contre lui le roi, qui ordonna de lui couper les mains et les pieds. Les amis du jeune homme, qui gémissait de douleur, prièrent Poûrana et les cinq autres faux docteurs de le guérir, mais eux, estimant la chose

[1]) Toutes les bonnes choses vont par trois.

[2]) Le même mot signifie *bouche* et *pointe, extrémité*.

[3]) C'est pourquoi le Bouddha entre, à proprement parler, dans le Nirvâna définitif, le 21 décembre. Il y a là une contradiction apparente, car il vit encore un quart de la durée de sa vie, jusqu'au 21 mars, date de la naissance du nouveau Bouddha. Il n'y a rien d'impossible, bien que ce ne soit pas nécessaire pour expliquer cette particularité, à ce que la légende date d'une époque et provienne d'un pays où l'année commençait le 21 décembre, répondant pour nous au 1$^{er}$ janvier.

[4]) Ce mot signifie temps, époque, mais il a aussi le sens de noir. Le Kala est sans doute le même personnage qui figure ailleurs à la suite du dieu du soleil et qui s'appelle aussi Mâthara. Mâthara est le père de la mère de Çariputra.

Digitized by Google

impossible, dirent : « C'est un des auditeurs de l'ascète Gautama; qu'il le remette dans son état antérieur. » Le patient adressa aussi au maître une fervente prière. Le Bouddha envoya Ananda avec la mission de guérir le prince, ce qui eut lieu à l'admiration de tous, et dès lors Kâla ne voulut plus revoir son frère, mais se fit secrétaire du couvent et changea son nom en celui de Gandaka[1]; il ne vécut dès lors que pour le service du Seigneur.

Au jour marqué le Bouddha accomplit plusieurs prodiges en présence du roi et du peuple, et chaque fois les faux docteurs, mis en demeure d'en faire autant, se dérobèrent sous prétexte qu'au milieu d'un tel concours de peuple il serait impossible de voir si c'étaient eux qui avaient opéré les miracles. Le Bouddha, au contraire, fit devant le roi et le peuple assemblé plusieurs miracles éclatants. Ces miracles, comme ceux qui sont mentionnés dans la précédente tradition, se rattachent tous à la mythologie solaire[2], et ils furent couronnés par la reproduction des mêmes prodiges qui avaient eu lieu lorsque le Bodhisatva avait pris possession de son siège, sous l'arbre de la Connaissance. Les cinq cents sages (*Rishis*), avertis par le tremblement de terre, de ce qui se passait à Çrâvastî, s'empressèrent de s'y rendre et, par la grâce du Bouddha, marchèrent tous de front, par l'étroit sentier qui ne pouvait livrer passage qu'à une seule personne à la fois. Ils purent contempler le Seigneur dans sa gloire, avec les trente-deux signes caractéristiques des Bouddhas, et en éprouvèrent plus de joie que des époux privés d'enfants, à la naissance d'un fils, que le pauvre à la découverte d'un trésor, et que n'en avaient éprouvé dans les temps passés les êtres chez qui les Bouddhas antérieurs avaient fait naître les racines de la vertu. Ils demandèrent à être reçus dans l'ordre du Bouddha, ce qui leur fut immédiatement accordé.

[1]) Ganda, dont Gandaka est un diminutif, signifie entre autres un certain moment astronomique, et aussi l'étoile Régulus.

[2]) Par exemple, pendant la profonde méditation du Bouddha, il sortit du trou de la serrure de la porte de la salle où on était assemblé une flamme qui mit le feu à l'édifice. Cet incendie fut éteint miraculeusement, comme il avait été allumé. Le trou de la serrure signifie ici la porte du ciel.

Digitized by Google

Lorsque le Maître eut pris place sur le siège qui lui avait été préparé, plusieurs de ses disciples, animés d'un zèle inconsidéré, lui demandèrent de faire aussi des miracles, ce qu'il leur refusa, mais lui-même en opéra encore de tels sur les pressantes instances du roi Prasénajit, qu'il put dire à des disciples:

« La luciole brille tant que le soleil ne paraît pas; mais aussitôt que le soleil est levé, la lumière du chétif insecte s'évanouit.

« Ainsi les sophistes parlaient pendant que Tathâgata ne disait rien; mais maintenant que le Bouddha a parlé, le sophiste ne dit plus rien dans le monde et son disciple fait comme lui. »

Pourtant Pourana Kâçyapa ne voulut pas s'avouer vaincu; mais la tentative suprême qu'il fit pour répandre sa doctrine n'eut d'effet que de semer la division et de provoquer une violente dispute entre ses partisans; ce qui fit que, désespéré, Pourana s'attacha au cou une cruche et se jeta dans l'étang, où il se noya[1]. Les cinq autres faux docteurs voyant son corps flotter sur l'eau, le retirèrent et quittèrent la ville[2].

Nous retrouvons ici, comme dans la version précédente, la création par le Bouddha d'une figure magique de lui-même, possédant comme lui les trente-deux signes des Bouddhas. C'est une règle immuable que les Bouddhas forment une semblable image, c'est pourquoi aussi le fit le Tathâgata.

Après avoir ainsi disposé favorablement par ses miracles l'esprit du peuple, il tint un discours sur les quatre vérités fon-

[1]) Le suicide de Poûrana dans l'étang n'est pas inconnu à la légende méridionale, ainsi qu'il résulte d'un passage de Bigandet, I, p. 216. Après qu'une fois, au printemps, le Bouddha eut fait sortir du sol une tige de manglier toute chargée de boutons, Poûrana, de désespoir, s'attacha au cou une cruche et se précipita dans l'eau où il périt misérablement et alla dans le cercle le plus profond de l'enfer. La fleur de manglier annonce le printemps. Le miracle ne peut donc être arrivé à Çravastî où le soleil n'arrive qu'en été. Pourtant Bigandet emploie l'expression : le pays de Çrâvastî, par quoi on peut entendre toute la carrière septentrionale du soleil. La cruche semble bien se rapporter à l'Amphora (le Verseau) du zodiaque. Dans ce cas, le mythe serait d'une date relativement récente, au plus de 200 avant J-C.

[2]) Plus tard, nous retrouverons Poûrana en vie et plein de santé, mais montrant qu'il n'avait rien appris ni oublié. D'après Schiefner, p. 273, les six docteurs sont déjà occupés à répandre de nouveau l'erreur pendant l'absence temporaire du maître, dont nous parlons à l'alinéa suivant.



Digitized by Google

damentales, ensuite duquel plusieurs cent milliers d'êtres furent admis à la jouissance d'un des quatre degrés de la sanctification.

Après ces événements l'illustre moine disparut.

Pendant trois mois il resta dans le royaume des bienheureux, cependant obligé de revenir chaque jour sur la terre pour faire sa tournée ordinaire de moine mendiant. A cause de ces absences périodiques, il créa un autre Bouddha qui devait le suppléer et instruire sa mère dans la métaphysique, tandis que lui-même se rendait à la montagne du Nord, mangeait les tendres pousses de l'arbre merveilleux et se lavait le visage dans le lac Apavataptvu [1]. Son disciple Çâripoutra y vint pour recevoir les ordres de ce qu'il fallait faire sur la terre.

Lorsque le temps fixé fut accompli, le Tathâgata descendit par les trois escaliers qu'avait construits l'architecte des dieux Viçvakarman, et prit terre près de la ville de Sânkâçya [2], où l'attendait Çâripoutra. De là il se rendit à Çrâvastî et s'établit dans le cloître de Jétavana [3].

[1]) Qui n'est pas éclairé, qui n'est pas échauffé. Il doit être situé quelque part dans les montagnes neigeuses ou vers le pôle Nord, où il faut aussi chercher la montagne Mérou. C'est un fait assez étrange, que dans la mythologie des Indiens les pôles Nord et Sud ont fréquemment changé de rôle. Ainsi le monde souterrain, où règne le dieu des morts, Yama, est placé au pôle Sud, bien qu'à l'origine le Pluton indien doive aussi avoir habité le pôle Nord, de même que Koubéra, le Pluton indien. La raison pour laquelle on a transporté à Ceylan le démon de l'hiver, est manifeste. Le dieu de l'hiver doit avoir sa résidence à la latitude où le soleil parvient le 21 décembre, c'est-à-dire au point le plus méridional de sa carrièee dans le ciel. Or Ceylan était la partie la plus méridionale de l'Inde. On a fait du Sud astronomique le Sud géographique.

[2]) Cette ville, comme plusieurs autres mentionnées dans la légende, a en réalité existé. C'est son nom qui lui a valu une place dans la mythologie. Il semble — et cela suffit — dérivé de *sankâca*, apparition. On pourrait à peu près reproduire le jeu de mots en français en disant : Le Bouddha, revenant du séjour céleste, prit terre auprès de Clermont. (L'auteur prend un exemple hollandais, *de Helder*, clair, lumineux.)

[3]) D'après la biographie thibétaine (Schiefner, p. 273) cette descente eut lieu le 22 du second mois de l'automne.

Digitized by Google

### 25. *Le Bouddha calomnié par une nonne.*

Les faux docteurs vaincus en ayant voulu lutter de puissance miraculeuse avec le Maître dix fois puissant, redoublèrent d'efforts, en face des progrès merveilleux que faisait sa doctrine, pour le perdre dans l'opinion. Ils l'attaquèrent cette fois par la calomnie. Ils décidèrent une nonne d'une merveilleuse beauté, appelée Ciñcâ, qui était très considérée dans leur communauté, à les aider dans cette circonstance. Parée comme une courtisane, elle eut soin de se montrer journellement le matin et le soir dans le voisinage du couvent de Jétavana, comme si elle s'y rendait ou en revenait. Puis, au bout d'un certain temps, simulant une grossesse très apparente, elle alla accuser, en pleine assemblée, au moment où il enseignait le peuple, le Maître de l'avoir séduite et abandonnée, et de ne pas vouloir prendre soin de sa progéniture. Le Tathâgata protesta avec indignation. Mais Indra, sentant son siège s'échauffer, comprit le danger auquel était exposé le Bouddha; il descendit du ciel avec quatre anges sous la forme de souris qui s'introduisirent sous les vêtements de Ciñcâ, rongèrent les cordons retenant le bloc de bois à l'aide duquel elle avait simulé sa grossesse. Il tomba sur ses pieds et lui broya les orteils. Couverte de confusion et torturée de douleur elle quitta l'Eglise [1], pendant que le peuple acclamait le Bouddha. La terre s'ouvrit sous ses pieds, et elle fut précipitée en enfer. Là-dessus le Maître raconta que ce n'était pas la première fois que Ciñcâ le calomniait et il en prit occasion pour raconter ce qui lui était arrivé du temps qu'il était le Bodhisatva Mahâpadma.

[1] Originellement *Dhammasabhâ*, mot qui dans la terminologie ecclésiastique signifie la salle des réunions religieuses. Mais c'est, à proprement parler, la salle de la justice, la salle de Dharma, Yama, le dieu de la justice et le juge des morts, le Pluton indien. Dans la mythologie Dharmasabhâ, le royaume des ombres, plus tard relégués au Sud, mais en réalité situé à l'Ouest, où se trouvent les îles fortunées et les Champs-Elysées.

Digitized by Google

## 26. *Les vieux époux. Discussions dans la Communauté. Le Bouddha, irrité, s'isole dans la retraite.*

Pendant la saison pluvieuse de la huitième année, le Seigneur demeura dans le Parc-aux-Cerfs, à Bhésakalavana, dans le voisinage de la montagne du Dauphin [1], au pays des Bhargas. Après la clôture des grandes vacances il se remit, selon sa coutume, à parcourir le pays en prêchant.

Il convertit, entre autres, deux vieux époux appartenant à la caste des brahmanes, le père et la mère de Nakoula, qui dans les périodes antérieures de leur existence avaient tenu au Bodhisatva par un lien étroit de parenté. Il leur rendit le bien qu'il en avait alors reçu et sur leur demande, leur assura la faveur d'être de nouveau mari et femme après une nouvelle naissance. Il les déclara en outre bénis entre les enfants des hommes [2].

Il se rendit à Kauçâmbî sur l'invitation de trois pieux bourgeois de la ville qu'il avait rencontrés à Vaiçâli. Les progrès de la doctrine n'y furent pas rapides à cause des intrigues des docteurs hérétiques. Ce fut en vain pourtant qu'Ananda tâcha de persuader le Maître de se rendre ailleurs. Ce qu'il y eut de plus triste fut que l'opposition ouverte ou secrète des faux docteurs sema la discorde dans le sein de la congrégation. Voici à quelle occasion :

Un moine ayant commis contre la discipline une faute grave, que lui reprochaient quelques-uns des frères, ne se rendit pas à leur exhortation. Il fut par eux excommunié ; or, il était très savant, habile, d'une incontestable moralité et de tout point un homme

[1]) Le Dauphin (*çiçuamra*, *çinçumâra*) est le nom d'une constellation dans laquelle le soleil se trouve à un certain moment de l'année. Il est nommé dans le Rig Véda à côté du Taureau, d'où l'on doit peut-être conclure que les deux constellations sont distantes l'une de l'autre de 80 deg. Mais cela ne correspond nullement à la distance du Taureau et du Dauphin des Grecs, ce qui rend encore incertains la place et le rôle de ces constellations chez les Indiens.

[2]) Cette gracieuse légende semble un pendant indien de celle de Philémon et Baucis chez les Grecs. Nous avons emprunté ce récit à Bigandet.

Digitized by Google

irréprochable. Une partie de la congrégation embrassa et défendit sa cause, tandis que les autres persistèrent dans le jugement qu'ils avaient porté. Le Maître, instruit de ce qui se passait, blâma sévèrement les deux partis, employa tous ses efforts, mit tout son tact et toute son habileté à concilier le différend, mais sans y réussir. Alors il s'éloigna l'âme remplie de tristesse.

Le jour suivant, tandis qu'il faisait sa tournée ordinaire pour mendier sa nourriture, il sentit toujours plus vivement, à mesure qu'il y réfléchissait davantage, qu'il vaut mieux vivre dans la solitude qu'au milieu des fous. De retour au couvent il chanta un hymne dont la fin peut à peu près se rendre ainsi : « Heureux qui a un ami fidèle et intelligent : avec son aide il est capable de surmonter tous les obstacles. Mais celui qui ne peut trouver un tel ami, il lui vaut mieux vivre dans la solitude comme un roi détrôné, comme un éléphant dans la jungle. Oui, mieux vaut marcher seul, que dans la compagnie d'un insensé. Que le sage suive son sentier solitaire en ayant horreur du mal et en vivant en paix comme l'éléphant dans la jungle [1]. » Le Seigneur partit alors de Kauçâmbî et se rendit au village de Bâlakalonakâra qu'habitait son disciple Bhrigou. Bien accueilli par ce dernier, il passa quelques jours chez lui, puis continua son voyage pour le Parc-aux-Cerfs de Prâcînavança, où se trouvaient alors Anouroudha, Nandika [2] et Kimbila. Leurs prévenances envers lui et

[1]) C'est la sagesse mondaine qui s'exprime dans ce chant; il respire la fierté de l'Indien païen. Il semble difficile à concilier avec l'inaltérable égalité d'humeur et avec la bonté du Bouddha. Néanmoins nous pensons qu'il est bien à sa place dans le mythe, car de si haut que le dieu du soleil domine le tourbillon du monde, il peut aussi s'irriter. Mithra, le pacifique, s'enflamme de colère contre le malin et Achille se retire de la lutte, et, courroucé, se renferme dans sa tente. Les moines qui se disputent sont les nuages qui sont aussi représentés avec des *paksha*, c'est-à-dire des ailes; et *paksha* signifie en même temps parti; de là les deux partis qui se forment parmi les moines.

[2]) Les six Çakya sus-mentionnés ainsi que Milindapanhâ, p. 163. C'est pour cela qu'il faut voir un seul et même personnage dans Nandika, Ananda et Nanda. Or ces six ne sont que les cinq planètes, avec la lune (Dévadatta) dans la position où elles vont entrer en conjonction avec le Seigneur, « the great sun earth's universal Lord, » ainsi que s'exprime Wordsworth. Bhadrika est peut-être Mars, qui s'appelle aussi Mangala, celui qui est souverainement miséricordieux. Toujours est-il que Bhadra a le même sens. Bhrigou est parfaitement connu comme représentant Vénus. Kimbila doit être Saturne. Anouroudha ou Anirouddha paraît dans quelques passages confondu avec Ananda. Comme celui-ci, en tant que serviteur du Bouddha, est toujours dans son voisinage immédiat, il semble représenter Mercure, et il reste pour le premier le

Digitized by Google

leur touchante harmonie lui sont une douce consolation. Dans le taillis, près de Pârileyaka [1] il assista à une scène entre des éléphants qui se chamaillaient tandis qu'un grand mâle cherchait pour tout le troupeau de la nourriture et de l'eau, mais n'obtenait des autres pour prix de ses services, que des coups et des rebuffades. Il y vit son image et celle des moines disputeurs, et l'animal lui-même, comme s'il reconnaissait en lui un compagnon d'infortune, s'approcha de lui et obligeamment lui offrit à manger et à boire [2].

Le Bouddha rentra alors à Çrâvastî [3]. Cependant l'indignation des membres laïques avait amené les moines à des dispositions conciliantes. Ils se rendirent auprès du Maître et les deux partis abjurèrent leur haine devant lui. Le moine coupable confessa sa faute et la querelle cessa. Le Maître profita de cette occasion pour déterminer de quelle manière et avec quelles formalités devait être levé l'anathème et scellée la paix dans l'Église. La concorde revint ainsi entre ceux qui croyaient à la loi [4].

rôle de Jupiter. Ailleurs, Anirouddha est appelé *mahân átmâ*, c'est-à-dire l'intelligence, la *bouddhi*, et Brihaspati, Jupiter intervient comme dieu de la raison ou de la sagesse. Cependant il lui est aussi attribué d'autres rôles. Tous deux, Ananda et Anirouddha ont également des traits communs avec le dieu de la lune. Mercure porte aussi le nom de fils de la Lune, c'est-à-dire de la même nature que la lune. Il y a la même confusion au sujet du nom féminin Târâ qui figure tantôt comme épouse de Jupiter, tantôt du dieu de la lune; aussi sur celui d'Amoghasiddha, dont le nom a la même signification que celui d'Anirouddha. Oupâli, le barbier, est la personnification de l'éclipse; dans le Rig Véda, X, 28 éclipse est exprimé par le mot *Kshura*, rasoir, parce qu'elle coupe les cheveux, c'est-à-dire les rayons. L'éclipse s'appelle aussi Mounda, le rasé.

[1]) S'il était prouvé que ce mot, ainsi qu'il semble de prime abord, dérive de *pari-leyam* « à l'extrémité du lion, » de sorte que *pârileyâka* signifierait : Immédiatement après l'époque qui suit celle de la constellation du Lion, c'en serait fait de l'authenticité de tous les passages où figure ce nom; car *leya* a été emprunté au grec, ce qui ne peut avoir eu lieu avant le IIIe siècle avant l'ère chrétienne, et peut-être des siècles plus tard. Mais cette démonstration reste encore à faire.

[2]) Ainsi que nous l'avons vu ci-dessus, dans la rhétorique indienne, l'éléphant signifie le nuage. Dans Dhammapada, p. 106, cet éléphant prépare aussi un bain chaud pour le Bouddha, après avoir allumé le feu en frottant avec sa trompe deux morceaux de bois. Ce feu est le feu de l'éclair sortant du nuage.

[3]) Nous avons suivi ici le Mahâvagga, X, 5. Le Dhammapada donne une version plus agrémentée. A la prière d'Anâthapindika et de Viçâkha, Ananda et cinq cents disciples se rendent auprès du maître pour le ramener à Çrâvastî. Cette dernière version pourrait bien être la plus ancienne.

[4]) Il faudrait dire : Le temps se remit au beau » au sens propre et au figuré.

Digitized by Google

27. *Parabole du semeur. Ce qu'il advint avec un brahmane à Véranja. Consécration de Râhoula. Visite de Mahânâman. Châtiment de Souprabouddha.*

Le Seigneur passa toute la onzième année à Râjagriha, à l'exception d'une course qu'il entreprit à la montagne du Sud [1]. Un jour qu'il mendiait sa nourriture, il rencontra le brahmane Bhâradvâja, qui célébrait la fête de la moisson. La brahmane fut scandalisé à la vue de ce moine mendiant, recevant de plusieurs de ceux qui le connaissaient parmi le peuple des aumônes dans son plat, et de voir les donateurs le saluer en outre avec respect. « Moine, lui dit-il, je laboure et je sème ; il me semble que tu ferais mieux de gagner ta vie par un travail semblable. — Moi aussi, répondit le Bouddha, je laboure et je sème et, quand ma tâche est finie, je prends mon repas. » Le brahmane surpris lui dit : « Mais où donc est ton attelage ? Où ta semence ? Où ta charrue ? » Alors le Seigneur lui répondit : « La semence que je sème ce sont les bons sentiments ; la connaissance et la sagesse forment ma charrue, la loi en est le manche et le zèle est le cheval qui la tire. Par ce travail j'extirpe l'ivraie, c'est-à-dire les mauvais désirs, et la moisson sera l'impérissable Nirvâna. » — Le brahmane fut si frappé de cette parabole qu'il se convertit à la doctrine du salut et fit sa profession de foi [2].

Le Tathâgata passa la douzième année à Véranja où un brahmane l'avait invité à se rendre. Les suggestions de Mâra firent apostasier ce brahmane, il survint en outre dans le pays une grande famine, de sorte que les moines eux-mêmes dépérissaient. Le vénérable prêtre Maudgalyâyana en vint même à la résolution désespérée d'aller mendier sa nourriture au pays des Hyperboréens [3]. Mais le maître l'en dissuada et, de ce jour après

[1]) Du moins, c'est ce qui semble résulter du Mahâvagga, I, 53, rapproché de VIII, 12.

[2]) Les diverses versions de la parabole du semeur diffèrent beaucoup entre elles : Voir Hardy, 214 ; Bigandet, I, 238. Soutta-Nipâta (dans le Bouddhisme de Rys David, 134.)

[3]) Maudgalyâyana pouvait plus facilement que tout autre accomplir ce dessein,

Digitized by Google

être demeuré trois mois, le Bouddha comprit que le brahmane se repentait de son apostasie et voulait rentrer dans le giron de l'Église. Il l'affermit de nouveau dans le Dharma et reprit sa tournée qui le ramena finalement à Jétavana. Ce fut là que Râhoula, qui n'était encore que novice, reçut l'ordination. Le maître se rendit ensuite à Kapilavastou.

Pendant qu'il s'y trouvait il reçut la visite de son neveu Mahânâman, roi des Çakya et frère d'Anourouddha [1], lequel désireux de se faire instruire, lui posa les quatre questions suivantes: « 1° En quoi consiste l'accomplissement des devoirs? 2° Que faut-il entendre sous le nom de pieuse disposition? 3° En quoi consiste le vrai renoncement? En quoi la vraie connaissance? » Le maître répondit : « 1° L'accomplissement des devoirs consiste à observer les cinq commandements: Tu ne tueras point, tu ne déroberas point, tu ne mentiras point, tu ne boiras point de liqueur forte, tu ne te livreras pas à l'incontinence; 2° il faut entendre sous le nom de pieuse disposition l'amour et l'attachement pour tout ce qui concerne le Bouddha et la loi qu'il annonce ; 3° le vrai renoncement consiste à se dépouiller de ce qu'on possède, à ne plus l'employer pour des intérêts mondains, mais à le distribuer en aumônes aux moines ; 4° la vraie connaissance consiste dans la science complète de tout ce qui peut augmenter les bonnes œuvres et leurs salutaires effets dans cette vie et dans la vie à venir. »

A l'encontre de la docilité de Mahânâman, se place la conduite de Soupraboudha [2]. Rempli de rancune contre son gendre parce que celui-ci avait délaissé sa femme, il s'excita par la boisson, et

parce qu'il se trouvait déjà relativement très rapproché du Nord. La latitude céleste septentrionale de β des Gémeaux, environ 400 ans avant l'ère chrétienne, doit avoir été de sept degrés.

[1]) Mahânâman est, en outre, un des cinq sages des Bhadravargîya. Comme frère d'Anourouddha qui a sa place dans le groupe de Bhadrika, il doit être de la même famille qu'Anourouddha.

[2]) Voir ci-dessus, p. 59 et 60. Dans Hardy, 134, il est le père de Mayâ, par conséquent le grand-père de Gautama; dans le même auteur, 152 et 339 il est le beau-père du Bouddha. Ces deux indications proviennent de sources singalaises, et s'il en valait la peine, il ne serait pas impossible de les concilier, mais naturellement pas au point de vue historique.

Digitized by Google

se plaça sur le chemin du Bouddha pour s'opposer à son passage. En conservant tout son sang-froid le Tathâgata dit: « Soupra-bouddha se rend coupable d'un grand péché, c'est pourquoi dans une semaine la terre s'ouvrira et l'engloutira, et il tombera au plus profond de l'enfer. » Le coupable ne fit que rire de la menace et assura qu'il saurait prendre pendant une semaine les précautions nécessaires pour ne pas s'exposer à ce danger. Mais en dépit de ses précautions, le huitième jour un fâcheux concours de circonstances le força à descendre au rez-de-chaussée du château; la terre s'entrouvrit et l'incrédule tomba dans l'abîme béant jusqu'au fin fond de l'enfer. Le maître profita de cet exemple pour exhorter Mahânâman à chercher son refuge dans le Bouddha, la loi et la congrégation.

### 28. *Conversion du géant cannibale.*

De Kapilavastou, le maître retourna à Çrâvastî, où il passa une partie de la seizième année. La même année, il visita aussi une localité nommée Atavi [1]. Il y avait dans un bois voisin un géant à qui les habitants de la ville devaient chaque jour livrer un enfant pour sa nourriture. A la fin, il n'y avait plus d'enfants que celui du roi, et le jour suivant il devait être livré au géant. Le Bouddha résolut de venir en aide au prince. Il se rendit dans le bois servant de retraite au géant et, bien que l'accueil qui lui fut fait fût au premier moment assez rude, la bonté [2] répandue sur son visage ne laissa pas que d'agir sur le cœur du monstre. Sans rien laisser voir pourtant de ce qu'il ressentait, le géant lui dit: J'ai posé à différents sages des questions et lorsque j'ai vu qu'ils n'étaient pas en état d'y répondre, je les ai déchirés et j'ai jeté

[1]) En pâli Alavî. Ce nom signifie : situé dans le désert.

[2]) Le mot que nous traduisons ici par bonté est, en sanscrit, *mitra*, homophone avec Mitra, le soleil du matin. Les traits du Mitra védique ont été reportés sur le Vishnou bienveillant, aimant la justice (*dharma*), autrement dit Bouddha, tandis que Varouna et Agni des Védas, qui forment avec Mitra la triade dans le Rig Véda I, 115 ont été remplacés, quant à leurs noms, mais non quant à leur essence, par Çiva et Brahma (chez les bouddhistes Çikhin, c'est-à-dire le feu.)

Digitized by Google

dans le fleuve leurs membres palpitants. Eh bien, Gautama, réponds à mes questions, et si tes réponses ne sont pas satisfaisantes, tu auras le même sort que tes prédécesseurs. Le Bouddha répondit avec sa parfaite sagesse à toutes les questions, et le géant fut tellement enthousiasmé qu'il se joignit au Bouddha et obtint la jouissance du premier degré de la sanctification. Plus tard s'éleva un cloître[1] à l'endroit où avait eu lieu cette conversion miraculeuse.

Une autre tradition[2] présente de cet événement une version différente, plus étendue et plus dramatique. L'odieux tribut imposé à la ville est la suite de l'égoïsme du roi, qui surpris dans la forêt par un Yaksha ou lutin, nommé Atavaka, sauva sa vie en promettant au démon cannibale de lui livrer un homme en pâture chaque jour. De longues années il tint sa promesse en envoyant sous divers prétextes chaque jour dans la forêt un malheureux voué à la mort. Ce furent d'abord les assassins condamnés, puis d'autres prisonniers, puis des personnes libres, puis les enfants jusqu'à ce qu'il n'eût plus d'autre ressource que de livrer son propre fils. C'est alors que le Bouddha, instruit de ces monstruosités par sa toute science, et voyant en outre que le fils du roi était mûr pour le troisième degré de la sanctification, résolut de le sauver. Il se rendit instantanément à la retraite du monstre, distante de trente lieues de Jétavana, où il se trouvait alors. Sur la demande du portier, touchant ce qu'il voulait, il répondit qu'il désirait passer quelques jours dans la compagnie du mauvais esprit. Le portier, Gardabha, le lui déconseilla fortement, à cause de la cruauté de son maître et, en tout cas, jugea bon d'aller consulter sur ce qu'il y avait à faire le Yaksha qui se

[1]) Ce ne peut être que celui qui, selon les sources bouddhiques du Nord, était situé sur les frontières des royaumes de Koçala et de Magadha, près du village dans les bois où le Maître passe les vingt-neuvièmes vacances (Schiefner, p. 315 et ss.) Selon Bigandet, I, p. 246, il était déjà occupé la seizième année. Cela doit effectivement être rapporté au séjour du Bouddha à Atavî, dans le sanctuaire d'Aggâlava (en sanscrit *Agrâtava*, c'est-à-dire situé à l'orée du bois) dont il est fait mention dans le Coullavagga, VI, p. 17. Toujours est-il qu'il ressort de cet ouvrage, XX, p. 1, ainsi que du passage cité de Bigandet que de là le maître se rendit à Rajagriha.

[2]) Empruntée à Hardy, *M. of B.*, 261.

Digitized by Google

trouvait alors dans les montagnes neigeuses [1]. C'est ce qu'il fit et pendant ce temps le Bouddha prit place et s'assit sur le trône.

La rencontre du monstre et du Bouddha est entourée de plus de merveilleux que dans le récit précédent, mais le dénouement est le même. Plus tard, lorsque le fils du roi eut atteint l'âge d'homme, son père lui remontra qu'il devait la vie au Bouddha et que cela lui imposait le devoir de s'attacher à lui. C'est ce que fit le prince, et il fut mis en possession du troisième degré de la sanctification [2].

### 29. *Mort de Çrimati. Zèle d'un brahmane. Le malheureux tisserand. Conversion du chasseur.*

La dix-septième saison des pluies se passa au bois de bambous, près de Râjagriha. Le Bouddha profita de la mort d'une courtisane, Çrîmâti, sœur de Jîvaka, célèbre par sa beauté, qui avait fait de larges aumônes aux moines et aimait à s'entretenir avec eux, dont un des moines même s'était follement épris, pour montrer à ses disciples la vanité de tout l'éclat et de toutes les joies du monde. Il mena ses disciples voir le cadavre de la courtisane qui déjà tombait en décomposition et dit au roi Bimbisâra qu'il avait prié d'assister à cette visite : « Quel est cet objet repoussant qui gît là raidi et livide ? — Le cadavre de Çrîmatî, répondit le roi. — Eh bien, continua le maître, de son vivant, on payait une grosse somme pour avoir la possession de cette femme une seule

[1]) Il en résulte que le monstre était le roi des Yaksha, Koubéra, le dieu de la richesse, qui règne sur le Nord. Dans le récit précédent, nous avions affaire au géant de l'hiver. L'endroit où le Bouddha veut résider quelques jours doit donc être une des constellations placées sous la latitude de Koubéra. Il est impossible de préciser au juste quelle constellation. Vraisemblablement Dhanishthâ, le Dauphin. L'arrivée d'Alavaka est marquée dans le texte par un cri rauque dont trembla toute la région de Jambouvîpa. L'hiver, la neige et la tempête vont toujours ensemble dans la mythologie. Leurs noms mêmes se prennent souvent l'un pour l'autre.

[2]) C'est-à-dire d'Anâgâmin, qui ne doit jamais revenir sur la terre.

Digitized by Google

nuit. Y a-t-il quelqu'un à présent qui en voulût à moitié prix ? — Non, repartit le roi, personne dans tous mes États ne donnerait une obole de ce cadavre ; on ne trouverait même personne qui voulût l'emporter hors d'ici si l'on n'y était contraint par la nécessité. » Se tournant alors du côté des assistants, il leur dit : « Contemplez la dépouille de Çrîmatî, qui fut si célèbre pour sa beauté. Que reste-t-il de cet extérieur séduisant qui a tenté et enchaîné tant de gens ? Tout dans ce monde passe. Tout est vanité. » Ce discours moral amena quatre-vingt-deux mille personnes à la connaissance des quatre vérités fondamentales et le moine enamouré fut complètement guéri de sa folle passion [1].

De retour à Atadî après les vacances, le Maître retarda un jour l'heure de la prédication pour attendre un brahmane qui, désireux de l'entendre, avait été retenu et retardé par la recherche d'une de ses vaches, laquelle avait disparu. Et même lorsqu'enfin il arriva exténué, couvert de poussière et n'ayant rien mangé le Tathâgata, avant de commencer, le fit reposer et lui fit donner de la nourriture. Comme après on s'étonnait et on lui faisait des reproches de cette condescendance pour un inconnu, il répondit : « Je connaissais les excellentes dispositions de cet homme, je savais qu'il avait faim de justice, combien grande et ferme était sa foi en moi, de sorte qu'il n'avait compté pour rien la faim et la fatigue pour satisfaire son désir de piété. »

Une autre fois à Câlcya, la dix-huitième année, il admit dans la congrégation et consola un malheureux tisserand qui avait été la cause involontaire de la mort de son fils bien-aimé et qui était plongé dans le désespoir.

Il passa les dix-huitièmes vacances dans le bois de bambous et se rendit ensuite à Magadha pour y prêcher et y répandre sa doctrine. En traversant une forêt il délivra un cerf pris au piège, et s'assit pour se reposer, sous l'arbre auquel était fixé le piège. Le chasseur étant survenu devint furieux en voyant qu'il avait

[1]) Ce récit est repoussant lorsqu'on l'envisage au point de vue historique; mais il ne scandalisera personne, une fois éclairé par la mythologie. La courtisane si prodigue de ses dons est la déesse mère et est représentée comme telle sur le bas-relief de Bharhout. Jîvaka et Çrîmatî peuvent se comparer à Apollon et Diane, à Çiva et Dourgâ.

Digitized by Google

perdu sa proie. Il voulut percer le moine d'une flèche. Mais une force surnaturelle le maintint immobile dans la position de l'archer prêt à tirer. Ses fils, inquiets de son absence, l'ayant cherché et retrouvé, et pensant que le moine placé sous l'arbre avait ensorcelé leur père, ils saisirent à leur tour leurs armes pour le tuer et, à leur tour, furent frappés d'immobilité. Enfin le maître, sorti de sa profonde méditation, vit ces hommes comme pétrifiés dans des attitudes menaçantes. Il en eut compassion, leur rendit la liberté de leurs mouvements et leur prêcha la vraie foi [1]. Tous tombèrent à ses pieds, lui demandèrent pardon et devinrent d'ardents partisans de la doctrine du salut.

30. *Établissement définitif d'Ananda dans sa charge. Nouveaux pièges de Mâra. Conversion d'Angoulimâla. Meurtre de Soundarî. Rencontre avec un brahmane. La fille d'Anathapindika. Le brahmane du nombril duquel rayonne une lumière. Interruption de l'histoire.*

La vingtième année, le Maître retourna à Çrâvastî et y passa la saison des pluies dans le cloître de Jétavana. Sentant d'une manière plus pressante, avec le poids croissant de l'âge, le besoin de quelqu'un qui lui donnât les soins que sa faiblesse réclamait, il nomma Ananda à la dignité de gardien de sa personne [2]. — Mâra, l'esprit des ténèbres, ourdit cette même année de nouvelles

[1]) Si le chasseur dont, ainsi qu'il résulte de son immobilité, l'histoire tombe en hiver, représente peut-être la constellation du Sagittaire, ce mythe serait d'une date assez récente, postérieure à l'introduction dans l'Inde du zodiaque grec.

[2]) Dès le jour de sa conversion, Ananda fut spécialement attaché à la personne du maître. Le présent récit semble donc en contradiction avec les faits précédemment rapportés. Il n'y a pourtant aucune contradiction. Mercure est, de toutes les planètes, la plus rapprochée du soleil, mais n'en reste pas toujours à la même distance. Le motif qui a amené à placer cette élévation d'Ananda à sa charge juste la vingtième année est encore un objet de recherches. Peut-être cela tient-il à ce que dans les constellations de Mâla et des deux Ashâdhâ, on dit que Mercure est dans la partie de sa carrière appelée *Yogântika*, le lieu le plus proche de la conjonction. Si l'on fait commencer l'année Bharanî, la deuxième Ashâdhâ est la vingtième constellation de la série.

Digitized by Google

machinations contre le Maître. Il inspira au peuple de ne plus donner d'aumônes aux moines, de sorte que, lorsqu'il faisait sa tournée dans les rues sans que personne déposât rien dans son plat, Mâra s'enorgueillit de son succès et demanda ironiquement au Bouddha comment il se trouvait de ce régime d'abstinence forcée. Mais le Seigneur lui répondit qu'il était arrivé à un degré de faiblesse où il pouvait parfaitement subsister sans manger [1].

Cette même année eut lieu la conversion du célèbre brigand et assassin, nommé Angoûlimala qui était la terreur de tout le pays de Koçala. Peu après il mourut, et comme les moines se préoccupaient de ce que pouvait être son sort après sa mort, le Bouddha leur dit: « Angoulimâla, qui est mort peu après sa conversion [2], est parvenu à la délivrance [3]; sa conversion a été aussi complète que subite. Il était auparavant cruel et rude, parce qu'il n'avait jamais vécu qu'avec les méchants, mais aussitôt qu'il eut entendu ma parole et été reçu dans la congrégation, il s'est attaché à moi de tout son cœur et s'est engagé dans la voie du salut. Il n'a rien négligé pour effacer ses méfaits antérieurs, et ainsi il a promptement atteint le plus haut degré de la perfection [4].

Pendant ce séjour du Seigneur à Jétavana, les faux docteurs firent une nouvelle tentative pour le calomnier et le perdre. Ils décidèrent une de leurs adeptes, appelée Soundarî, à répandre le bruit qu'elle avait passé une nuit avec le Bouddha dans la chambre de ce dernier. Quand la calomnie se fut répandue ils payèrent des sicaires pour assassiner Soundarî et jeter son corps dans les broussailles aux abords du couvent; puis ils dénoncèrent le Boud-

[1]) Le soleil au solstice ne mange aucune portion, c'est-à-dire ne semble parcourir aucune partie de sa carrière, comme on l'a remarqué plus haut. La rencontre avec Mâra doit donc avoir eu lieu pendant le solstice d'hiver. Nous savons que Gautama était déjà tombé une fois en défaillance à la fin de sa promenade, le 21 décembre.

[2]) C'est-à-dire ici dissolution. Il a fondu comme la neige devant le soleil.

[3]) C'est-à-dire passage à un autre état, métamorphose.

[4]) Nous avons suivi la biographie birmane d'après Bigandet I, p. 254. Le récit de Hardy, p. 249, s'en éloigne. Bien qu'il ait conservé quelques éléments mythiques qui ne se retrouvent pas dans la rédaction plus courte que nous avons reproduite, le sens moral est encore au premier rang, notamment l'intention de faire remarquer qu'en devenant moine on commence une nouvelle vie. Le moine est *mort* au monde, n'a plus père, mère ni parents, a rompu tous ses liens de famille et est devenu membre d'une nouvelle société *religieuse*.

Digitized by Google

dha comme débauché et meurtrier. Mais les assassins ayant parlé de meurtre dans un cabaret où ils avaient trop bu furent arrêtés et confessèrent la vérité. Les faux docteurs saisis subirent l'horrible supplice d'être enterrés jusqu'au cou, puis on répandit de la paille sur leur têtes et on y mit le feu[1], de sorte qu'ils périrent misérablement.

Un jour le Seigneur convertit pendant une de ses tournées un ivrogne qui lui demanda: « Sage maître, qu'a donc fait le grand Brahma pour mériter l'éclat dont il brille et la félicité sans pareille dont il jouit? » Le maître répondit: « Le grand Brahma a pendant un nombre infini d'existences largement répandu des aumônes parmi les pauvres, sauvé mainte personne de la mort et instruit les ignorants. C'est par ces bonnes œuvres qu'il s'est élevé au rang suprême qu'il occupe[2]. »

L'histoire du mariage de la fille d'Anâthapindika, raconté dans deux versions différentes, reproduit pour le fond, dans une condition bourgeoise au lieu de royale, celle du mariage de Viçâkhâ[3], et montre encore une jeune femme croyante résistant aux séductions de l'erreur et aux pratiques dégradantes des hérétiques, dans une contrée barbare, et y faisant connaître et triompher la vraie doctrine. De ce récit, nous ne reproduisons que l'arrivée miraculeuse du Bouddha au travers des airs, avec ses principaux disciples, à Jamboulvipa. Ce passage a été emprunté par la légende à l'épopée. Soumâgadhâ (c'est le nom de la jeune femme) avait fait au Bouddha un sacrifice à l'étage supérieur, ou sur la terrasse de sa maison, et, en versant de l'eau d'une aiguière d'or, elle s'était écriée: « Seigneur, souviens-toi de moi qui, dans ce pays barbare, suis privée des trois joyaux et qu'il te plaise de t'y montrer, accompagné de ta congrégation. » Le sacrifice s'éleva dans les airs et vint descendre devant les pieds du maître; aussi-

[1]) Les buveurs signifient par allusion la constellation de l'Eau, Ashâdhâ, un petit groupe d'étoiles dans le Sagittaire. Soundârî doit signifier une certaine époque ou période, peut-être la pleine lune vers le 21 décembre.

[2]) On voit que le grand Brahma suit la même conduite que le Bouddha. La mention en apparence non motivée des vertus de Brahma s'explique si l'on songe qu'à la suite de la constellation d'Ashâdhâ vient l'étoile Abhijit, qui est sous la domination de Brahma. C'est $\alpha$ de la Lyre, qui est quelquefois, mais peu exactement, regardée comme une des maisons lunaires.

[3]) Voir plus haut, p. 161 et ss. *Trad.*

Digitized by Google

tôt il ordonna à Ananda de dire aux disciples qui possédaient des dons magiques de répartir leurs sorts [1] et d'être prêts à partir avec lui; et le lendemain matin ils volèrent tous à travers les airs vers la ville qu'habitaient Soumâgadhâ, son mari et ses beaux parents. « Est-ce ton maître, Soumâgadhâ? » lui demanda-t-on, lorsque le cortège fit son apparition. Elle répondit: « Celui qui est assis dans ce char et qui lance la foudre au milieu de la pluie est Kaundinya, celui qui trône sur une montagne décorée de fleurs est Kâçyapa le grand, celui celui qui monte le chariot traîné par des lions est Çâripoutra, celui qui est monté sur un éléphant est Maudgalyâyana, celui qui a pour trône un lotus d'or est Anirouddha, celui qui est dans le char traîné par Garouda [2] est Poûrna, fils de Maitrâyanî, celui qui chevauche sur les nuages est Açvajit, celui qui s'appuie contre ce palmier est Oupâli, celui qui repose sur le palais de lapis lazuli est Kâtyâyana, celui qui s'avance dans le chariot tiré par des bœufs est Koshthila, celui qui est dans un chariot traîné par un cygne est Pilindivatsa, celui qui se promène dans le bois est Çronakotivinça, celui qui se montre sous la figure d'un Cakravartin (tourneur de roue ou lanceur de disque) est Râhoula. » Enfin le Maître parut lui-même, répandant autour de lui la lumière et accompagné des anges de lumière. La maison se transforma en cristal [3], et, après avoir engagé nombre de gens dons les voies du Dharma, le Seigneur retourna à Çrâvasti [4].

Vers ce temps-là il y eut dans le pays beaucoup de bruit à l'occasion d'un brahmane du nombril duquel sortaient des rayons lumineux, qui le faisaient ressembler à une lune. Les faux docteurs le produisirent partout comme une preuve miraculeuse vivante de la vérité de leur doctrine. Mais ayant voulu l'opposer directement au Bouddha et l'ayant conduit au couvent de Jétavana, dès que le brahmane se trouva en présence du Maître, le

[1]) Ces sorts servaient à différents usages. Ce sont tantôt des cartes ou des jetons, tantôt des baguettes magiques.
[2]) L'oiseau de Vishnou, tantôt l'aigle du soleil, tantôt la foudre.
[3]) La glace étincelle aux rayons du soleil.
[4]) Après le milieu de l'hiver le soleil remonte vers le Nord.

Digitized by Google

phénomène cessa. Cela se renouvela jusqu'à trois fois, de sorte que le brahmane pensait que le Bouddha neutralisait son don miraculeux par la puissance de ses formules magiques. Mais le Maître lui déclara ne posséder d'autre puissance que celle qu'il avait acquise sous l'arbre de la connaissance pendant les sept semaines qu'il y avait passées. « Quant à toi, ajouta-t-il, sache que cette lumière par laquelle tu excites l'admiration de la foule t'a été accordée en récompense du don que tu as fait au Bouddha, dans une existence antérieure, d'un diadème en forme de lune. Mais c'est un don passager. Attache-toi à ma doctrine, et elle te vaudra une récompense éternelle. » Le brahmane, touché de ces paroles, suivit le Seigneur [1].

Après ces événements la tradition méridionale s'arrête et est muette sur ce qui arriva pendant environ vingt-quatre ans [2]. Le fil ne se renoue qu'à la dernière année de la vie du Maître. Pourtant l'histoire se continue, et nous comblerons cette lacune en empruntant à la tradition du Nord quelques récits sur cette période.

## 31. *Dévadatta et Ajâtaçatrou.*

Pendant que le Maître était à Kauçâmbi [3] et occupait l'ermi-

[1]) Cette légende doit se rapporter à la circonstance que la constellation d'Ashâdhâ est représentée comme le nombril de l'année. Il s'agit probablement de la lumière de la nouvelle lune dans les deux jours qui suivent le plus long jour de l'année.

[2]) Nous avons vu que la vingtième année Mâra remporte une apparence de succès sur le Bouddha, qui ne peut plus prendre de nourriture. En outre on a vu que le Bouddha atteint le complet Nirvâna après avoir parcouru les trois quarts de sa vie. C'est-à-dire qu'il a son jour le plus court le 21 décembre, mais que sa vie se prolonge jusqu'au 21 mars, qu'un nouveau Bouddha le remplace. Or, comme il y a vingt-sept ou vingt-huit astérismes, le Bouddha en a, à la première de ces dates, parcouru vingt ou les trois quarts. Dans les sept suivantes il se repose. Le motif pour lequel le temps officiel des vacances a été reporté à la saison des pluies doit être que le mythe est venu du Nord avant de se répandre dans la plaine de l'Hindoustan.

[3]) D'après la version contenue dans le Coulla-vagga, VII, 2, ces événements auraient eu lieu immédiatement après l'arrivée à Anoupya des Çâkya, parmi lesquels se trouvait Dévadatta. Voir plus haut, p. 164. Nous verrons plus loin qu'il n'y a ici aucun lien chronologique et qu'il faut ramener les années à des jours. Il mérite d'être noté que le Tathâgata est déjà très avancé en âge.



Digitized by Google

tage de Ghosita, l'esprit de Dévadatta [1] commença à s'éloigner de lui; le disciple en train de devenir apostat se demanda sur quelle puissante amitié il pourrait bien s'appuyer dans sa révolte, et il songea de suite au prince Ajâtaçatrou, qui était jeune et avait un bel avenir devant lui. Il se rendit auprès de lui dans la chambre où dormait le prince, après avoir, par sa puissance magique, changé sa forme en celle d'un jeune garçon, avec une ceinture de serpents. Le prince effrayé lui demanda qui il était et sur sa réponse lui dit : « Si tu es le Maître Dévadatta, reprends ta forme ordinaire, »ce que fit aussitôt le moine qui parut devant lui avec sa taille, avec son froc et son plat d'aumônes. Ayant ainsi fait l'expérience de sa puissance de magicien, il songea à l'employer pour imposer son autorité aux moines. Mais à peine eut-il conçu cette pensée que toute cette puissance s'évanouit.

Le Maître fut instruit de toutes ces particularités par Maudgalyâyana à qui les révéla l'ange Kakoudha Kolyapoutra, un de ses anciens serviteurs défunts. « Tu es bien persuadé, lui dit-il, que l'ange Kakoudha a dit la vérité? — Sans doute, lui répondit-il. — Eh bien, crois-en ma parole, Maudgalyâyana, crois-en ma parole; bientôt l'imposteur [2] se découvrira lui-même. »

Le Maître retourna ensuite dans le bois de bambous à Râjagriha. On lui rapporta les grandes marques d'honneur que le prince Ajâcatrou rendait à Dévadatta. « N'en soyez pas jaloux, dit le Bouddha; tant qu'il est honoré de cette manière il a tout lieu de craindre du préjudice (une diminution) dans la suite. Mais il ne gagnera certainement rien en vertu véritable. Dévadatta s'enfle de ces privilèges de manière à préparer sa propre ruine. De même que le pisang et le bambou portent un fruit qui doit causer leur mort, que ce n'est qu'à son propre dam que la mule devient pleine, de même cette considération croissante dont jouit Dévadatta finira par causer sa perte. »

[1]) Dévadatta est aussi le nom de la trompe Pâncajanya, la trompette du ciel, qu'Indra, c'est-à-dire l'air lumineux porte sur son épaule, comme nous l'avons vu plus haut.

[2]) Parce que la lune présente des phases *apparentes*.

Digitized by Google

Un jour, en pleine assemblée, Dévadatta, après avoir ramené son manteau sur une épaule[1] représenta au Seigneur que celui-ci était avancé en âge et s'affaiblissait et lui demanda de lui remettre la direction de la congrégation. Par trois fois le Maître refusa en ajoutant qu'il ne se déchargerait pas de ce soin même sur Çâripoutra ou sur Maudgalyâyana, encore moins sur un indigne comme Dévadatta. Bien que profondément offensé et du refus même et de ce que le Bouddha lui avait publiquement préféré Çâripoutra et Maudgalyâyana, Dévadatta se retira après avoir salué avec déférence. Mais ce fut là le premier motif des attentats dont il se rendit coupable envers le Seigneur.

Non content de ce qui s'était passé dans la congrégation, le Bouddha fit mettre le peuple en garde contre les prétentions et les projets de Dévadatta, dont l'irritation redoubla. Il alla trouver le prince Ajâtaçatrou et lui persuada d'assassiner son père et de faire aussi périr le Bouddha, afin que le prince pût régner sans attendre la mort naturelle du vieux Bimbisâra, et que lui, Dévadatta, succédât au Bouddha. L'air sombre du jeune prince, quand il allait accomplir son parricide, donna l'éveil aux courtisans auxquels il confessa le double complot avec un singulier cynisme. Conduit devant son père, ce dernier, en face de la déclaration brutale de son fils, qu'il avait voulu le tuer pour hériter plus tôt du pouvoir, ne partagea la rigueur, ni de ceux qui voulaient punir tous les moines comme complices de Dévadatta, ni de ceux qui voulaient seulement punir du dernier supplice l'imposteur et le prince; mais il abdiqua lui-même en faveur de son fils, dans la pensée que, son ambition satisfaite, il renoncerait à ses coupables projets.

Dévadatta vint de nouveau trouver le prince Ajâtaçatrou[2] pour l'engager à faire assassiner l'ascète Gautama, et à faire attendre au retour le meurtrier par des affidés qui le supprimeraient; de

[1]) Comme signe de politesse en adressant la parole à quelqu'un.

[2]) Le mot signifiant prince spécialement prince héritier, le Dauphin, est *Koumâra*. A notre sens, c'est à dessein qu'on a employé ici ce nom pour désigner une personne qui était déjà revêtue de la dignité royale. Koumâra est aussi Skanda, le dieu guerrier, et Ajâtaçatrou est en réalité Koumâra même, et peut par conséquent continuer à être appelé Ajâtaçatrou-Koumâra.

Digitized by Google

même, d'en aposter d'autres pour tuer ceux-ci et, ainsi de suite, de sorte qu'on ne saurait pas d'où était parti le coup. Ce projet manqua parce que, en la présence du Bouddha, le sicaire sentit défaillir son courage, confessa le crime qu'il avait consenti à commettre et se convertit à la doctrine du Maître. Les gens apostés pour l'attendre, ne le voyant pas revenir, allèrent à sa rencontre et virent le Tathâgata assis sous un arbre. Une prédication qu'il leur tint les gagna aussi à la vérité, et ils furent reçus comme membres laïques dans la congrégation. Le Maître leur conseilla de s'en retourner par un autre chemin afin d'éviter ceux qui les attendaient. Il en alla ainsi des seize personnes engagées dans le complot. Alors Dévadatta se chargea lui-même de la sinistre besogne. Il s'embusqua sur une montagne, sur le chemin que le Maître devait suivre et lorsqu'il vit ce dernier s'approcher au-dessous de son embuscade, il précipita sur lui un quartier de rocher, qui tomba aux pieds du Bouddha et même le blessa, de manière à ce que le sang coula. S'adressant à Dévadatta, le maître lui dit : « Perfide, tu as commis un grand crime en répandant le sang du Tathâgata; » et ensuite s'adressant aux moines : « Voilà la première action immédiatement [1] punissable dont s'est rendu coupable Dévadatta, c'est qu'il a répandu le sang du Tathâgata. »

Les moines, en apprenant la tentative faite contre le Bouddha se mirent à lire avec de grands cris [2] pour le garder contre tout accident. En apprenant la cause de ce vacarme, il les engagea à se calmer en leur disant : « Il est impossible qu'un Tathâgata périsse par l'entreprise d'une autre personne (ou sous l'attaque d'un ennemi). Les Tathâgata s'éteignent naturellement (attei-

[1]) Dans l'original *ânantarika* qui, par son étymologie, signifie aussi (quelque chose) en quoi il n'y a point de solution de continuité, deux choses qui ne sont séparées par aucun intervalle. » Il semble qu'il soit fait allusion à une éclipse partielle dans laquelle un quart (pâda — 1/4 pied) du disque est censé obscurci. Dans le langage ecclésiastique, *ân* a le sens de impardonnable.

[2]) Allusion à la coutume superstitieuse de faire du vacarme et de vociférer des conjurations pour chasser le démon qu'on croyait causer les éclipses. Si le mythe du sang du Tathâgata répandu n'a pas son origine dans ce que les mots *ouparâga*, éclipse et *oupa-rakta*, éclipser, signifient aussi coloré, coloré et rouge, il est certainement en rapport avec ces sens. *Rakta* signifie aussi sang.

Digitized by Google

gnent le complet Nirvâna) : les Tathâgata n'ont pas besoin que personne les protège. »

Dévadatta essaya encore de faire périr le Bouddha en déchaînant contre lui l'éléphant Nâlâgiri, qui était féroce et se ruait sur les hommes pour les tuer [1]. Mais le Maître en face de l'animal furieux ne perdit pas un instant son calme inaltérable [2]; pourtant les croyants, les gens de bien et perspicaces, s'écrièrent à la vue du péril auquel il était exposé : « Malheur, un éléphant va en heurter un autre [3]. » Le Maître adressa à la bête furieuse quelques paroles amicales et l'éléphant, abaissant sa trompe, s'approcha du Tathâgata. Celui-ci enseigna dans un hymne comment Nâlâgiri avait essuyé avec sa trompe la poussière des pieds du Seigneur, se l'était répandue sur la tête, s'était ensuite retiré en marchant à reculons jusqu'à ce qu'il eût perdu de vue le visage du Seigneur. Après quoi l'animal rentra paisiblement dans son écurie [4].

Dévadatta se rendit ensuite auprès de Kokâlika, Katamoraka-Tishyaka, fils de Khandadevi et de Samoudradatta [5] pour lui pro-

[1]) Hardy, M. of B. p. 321 : Mâlâgiri; mais c'est évidemment une faute d'impression, car à la page suivante il écrit Nâlâgiri. D'après d'autres sources l'éléphant de Pradyati s'appellerait Bhadravatika. C'est peut-être un seul nom, car de *nâlâ* ou *nâli*, qui signifie une demi-heure, dérive *nâlimandala* (le cercle de l'heure), le cercle équinoxial; *bhadra*, salutaire et synonyme de *svasti* ou *svastika*, petite croix, et désigne entre autres la nuit de l'équinoxe. L'éléphant semble donc être la révolution journalière du point ou du cercle équinoxial. Le soleil n'y touche que deux jours dans l'année.

[2]) Il est rapporté dans le Dhammapada qu'Ananda exposa sa propre vie pour sauver celle du maître. Il y a quelque chose d'analogue dans Hardy. Ce dernier rapporte que le Bouddha sauva une femme qui allait être écrasée par l'éléphant. Ce détail semble apocryphe, car c'eût été un acte et c'est une règle absolue que les Bouddhas ne peuvent pas agir; car des actes supposent des passions, de l'excitation et que, pour employer une expression indienne, le parfait Bouddha est *Kûtastha*, élevé au-dessus de toute agitation terrestre. Il ne fait que laisser luire sa lumière et marcher sur les traces de tous les Bouddhas qui l'ont précédé. Le temps de l'action se clôt pour eux avec leur vie de Bodhisatvas.

[3]) Parce que le cercle qui divise également le ciel, et la carrière du soleil se croisent.

[4]) D'après Hardy l'éléphant se convertit, récite les cinq commandements, et s'il n'avait pas été un simple animal, aurait été admis au premier degré de sanctification.

[5]) Mentionné par Schiefner, p. 266, comme un des *cinq* Çakya dont les noms se retrouvent dans le sien et dans ceux de ses parents. Ils sont appelés Çakya comme les disciples de Dévadatta sont souvent désignés comme des fils de Çakya. Cette interprétation est douteuse. Il semble s'agir de la nuit et des oiseaux de nuit.

Digitized by Google

poser de se réunir à lui afin de semer la discorde dans la congrégation et de détacher le peuple de l'ascète Gautama. Il crut en avoir trouvé le moyen en demandant au Bouddha la consécration de règles d'un ascétisme rigoureux qu'il savait d'avance que celui-ci n'approuverait pas; mais il comptait exploiter son refus pour le faire passer aux yeux du peuple pour un homme adonné aux jouissances des sens, et n'ayant rien d'austère dans sa doctrine et dans sa vie. A la demande qui lui fut faite publiquement d'approuver les nouvelles règles, le maître répondit : « Il n'en peut rien résulter de bon. Que celui qui veut être ermite se fasse ermite, mais que celui qui préfère résider dans les villes et les villages en ait la liberté; que celui qui ne veut vivre que d'aumônes le fasse, mais que celui qui veut accepter une invitation à dîner l'accepte. Que chacun porte des haillons ou des habits bourgeois [1] selon qu'il le préfère. Je veux bien accorder qu'un moine puisse, s'il y tient, ne dormir pendant huit mois que sous un arbre et non dans une chambre et dans un lit [2]. La viande et le poisson sont purs à un triple point de vue quand on n'y voit, n'y entend ou n'y soupçonne aucun mal [3]. »

Dévadatta avait obtenu la réponse qu'il avait prévue et voulue, et il commença à l'exploiter et à prôner devant le peuple la supériorité des cinq articles qu'il avait proposés et que le Bouddha avait repoussés. Les simples, les incrédules admirèrent l'austérité des Çakya, parmi lesquels étaient recrutés les adhérents de Dévadatta et ne virent plus dans l'ascète Gautama qu'un mangeur, ne songeant qu'à la sensualité. Les croyants et les gens sensés s'indignaient de l'audace et de l'esprit de révolte de Dévadatta. Le Bouddha ne laissa pas encore que de lui donner de salutaires avertissements. Il lui demanda : « Est-il vrai, Dévadatta, que tu veuilles semer la discorde dans la congrégation [4]? » Et sur sa

[1]) D'après la doctrine, ces derniers vêtements doivent avoir été reçus comme présents des laïques.

[2]) Par conséquent, pas pendant les vacances, qu'on doit passer dans un couvent.

[3]) Il n'est pas certain que notre traduction rende exactement l'idée : le texte dit seulement : « La viande et le poisson sont purs, (quand) non vus, non entendus, non soupçonnés.

[4]) Il se trouve donc de nouveau avec le Tathâgata.

Digitized by Google

réponse affirmative, il lui dit : « Renonce à ce projet. Celui qui détruit l'union et la concorde, sera consumé dans l'enfer pendant la durée d'un Kalpa[1] ; mais celui qui rétablit la paix détruite, passera une longue période de félicité dans le ciel. Renonce donc à tes mauvais desseins. »

Dévadatta ne tint compte de ces avis et, peu après, il annonça à Ananda que le jour même il célébrerait la fête et accomplirait les actes religieux en dehors de la congrégation et du Maître[2]. Il partit en effet de Vaiçâlî pour Gayâçîrsha accompagné de cinq cents disciples, fils des Vriji, novices dépourvus d'expérience. Le Maître, instruit de cette résolution, chargea Çâripoutra et Maudgalyâyana de se rendre à cette assemblée pour sauver ces jeunes gens et neutraliser l'effet des impostures de Dévadatta[3]. Celui-ci, en les voyant venir vers le lieu de son assemblée, crut qu'eux aussi avaient abandonné le Maître pour se joindre à lui et leur fit, malgré les avis de Kokâlika, un accueil empressé et les invita à prendre des places d'honneur. Mais ils se tinrent à distance pendant qu'il instruisait ses disciples. A la fin, épuisé, il sentit le besoin de se coucher pour se reposer et engagea les deux émissaires à parler à sa place; pour lui il tomba dans un profond sommeil[4]. Çâripoutra et Maudgalyâyana prêchèrent sur la loi avec une telle force de persuasion que les yeux des disciples de Dévadatta furent dessillés, ils reconnurent leur erreur et à l'appel de Çâripoutra ils se levèrent tous pour se rendre auprès du Maître dans le bois de bambous. Kokâlika réveilla Dévadatta, qui, se voyant abandonné de tous ses disciples, se leva; mais sa bouche se remplit de sang[5].

[1]) C'est-à-dire la durée plus ou moins longue qui sépare deux créations. On peut dire que le monde visible est de nouveau créé par le dieu du soleil chaque jour, chaque année ou chaque siècle.

[2]) Il y a chaque mois deux jours de fête coïncidant avec un *parvan*, une syzygie.

[3]) Sa sottise recevrait son châtiment, car en croisant la course du soleil Dévadatta ne pouvait que s'attirer l'obscurcissement qui en effet devait bientôt survenir pour lui.

[4]) La lumière de la lune s'affaiblit. Le matin, dont les Açvins sont pendant un certain temps les précurseurs, au commencement de l'année, était sur le point de se lever.

[5]) C'est-à-dire la lune s'obscurcit. Il n'est pas besoin de rappeler que la faible lueur que conserve la lune pendant une éclipse a une teinte rouge. La

Digitized by Google

Une tradition [1] rapporte que Dévadatta reçut une telle impression de ces événements qu'il en fut neuf mois malade, et qu'ensuite il résolut d'aller implorer son pardon du Tathâgâta. A cause de sa faiblesse, il fut conduit par ses disciples en chaise à porteurs à Jétavana. Mais, instruit de son approche, le Seigneur déclara qu'il refusait de le voir et dit : « Ses péchés sont si grands, que dix, cent, voire mille Bouddhas ne pourraient lui être d'aucun secours. » Dans son désir de voir le Maître, Dévadatta s'élança de sa chaise; mais à peine ses pieds avaient-ils touché terre, que les flammes jaillirent du sol qui s'entrouvrit et enveloppèrent son corps, d'abord les pieds, puis la ceinture, et enfin dépassèrent ses épaules [2]. Dans les angoisses de la mort, il appela le Bouddha à son aide et entonna en son honneur un hymne par lequel il s'assurait le secours des trois joyaux. Mais il ne devait en profiter que plus tard, car pour le moment il fut précipité en enfer où il reçut un corps brûlant de la grandeur de seize cents milles [3].

Sous l'influence des mauvais conseils de Dévadatta, le roi Ajâtaçatrou avait résolu de faire mourir son père Bimbisâra, bien que celui-ci eût déjà renoncé au trône en faveur de son fils. Une tentative de le faire mourir de faim [4] ne réussit pas d'abord parce que sa femme Vaidehî qui seule avait encore la permission de le voir lui portait du riz à chaque visite qu'elle lui faisait. Après qu'on le lui eût interdit, elle recourut encore à différents stratagèmes qui tous furent découverts. Mais même lorsque le vieux roi fut absolument privé de nourriture, non seulement il ne mourut pas, mais son corps conserva sa fraîcheur, et on dit à son fils que cela tenait à ce qu'ayant obtenu le premier degré de la sanctification il pouvait vivre sans manger. Alors Ajâtaçatrou ordonna qu'on lui brûlât les pieds avec un fer chaud et qu'on les

même figure de langage est employée à propos du faux docteur Sanjaya, dont on a parlé plus haut. Le fait seul que Sanjaya est regardé comme possédant le breuvage d'immortalité Amrita, c'est-à-dire Soma, montre qu'il est la lune.

[1]) Hardy, M. of B., p. 328.

[2]) Il s'agit donc d'une éclipse totale ; mais une partie du mythe s'applique à l'obscurcissement de la nouvelle lune, de sorte qu'il y a ici deux mythes confondus ensemble.

[3]) Les zéros ne comptent pas dans la mythologie. La lune a 16 kalâ.

[4]) Ce récit des tortures infligées à Bimbisâra est emprunté à Hardy, M. of B. p. 317.

Digitized by Google

enduisît d'huile, afin qu'il ne pût plus marcher. Le barbier [1] chargé de cette opération en fut fort affligé et pleurait en accomplissant sa sinistre besogne. Le vieux roi mourut de cette mutilation, mais il renaquit sous le nom de Janovrishabha [2] dans l'empire des souverains des quatre régions du ciel.

Le même jour Ajâtaçatrou apprit qu'un fils lui était né. Il s'émut au souvenir de la tendresse que son père lui avait prodiguée et révoqua les ordres barbares qu'il avait donnés. Mais il était trop tard : son père n'était plus. Dans les tourments de ses remords il s'adressa aux six faux docteurs dont nous avons déjà parlé; mais ils furent impuissants à apaiser sa douleur, jusqu'à ce que Jivaka lui conseilla de s'adresser au Bouddha qui précisément se trouvait alors à Râjagriha, dans le bois de mangliers [3]. Le roi de Magadha épancha son cœur devant lui et confessa ses forfaits; il se convertit et fut comme son père plein de vénération pour le Bouddha, pour la loi et pour la congrégation.

La tradition du Nord rapporte aussi l'éloignement graduel qui se produisit entre Dévadatta et le Tathâgata [4].

En partie ce sont les mêmes incidents, mais encore plus surchargés de merveilleux, et il y en a plusieurs autres mettant dans un jour nouveau la haine impuissante du disciple révolté. La lutte se prolonge davantage et se termine à Kapilavastou, où

[1]) C'est-à-dire Râhou. Au fond Bimbisâra et Dévadatta sont un seul et même être; seulement ils figurent dans des rôles différents.

[2]) En pâli Janavasabha. Dans la tradition septentrionale Jinarshabha Vrishabha et rishabha signifient tous deux taureau. Tous les corps lumineux du ciel sont appelés des taureaux, parce qu'on se représente leurs rayons comme des cornes. Le taureau aux dix mille cornes dans le Rig Véda, désigne en premier lieu la lune.

[3]) Tout cela a lieu en un même moment, le soir de la pleine lune du mois de Kârttika. Cela signifie que ce soir et l'époque dominée par Ajâtaçatrou coïncident, de sorte que Bimbisâra doit régner sur la pleine lune du mois précédent, le mois d'Acvina. Dans le style oratoire chaque époque est la meurtrière de celle qui l'a précédée. Ce n'est que dans une autre partie de cet ouvrage que nous pourrons parler plus en détail des six rois qui font mourir leurs pères, et dont la série commence à Ajâtaçatrou. Bornons-nous à mentionner ici que Koumâra ou Skanda, que nous avons identifié à Ajâtaçatrou est aussi appelé Kârttikéya, le fils des Pléïades.

[4]) Emprunté à Schiefner, p. 278. (Malgré l'intérêt que présente cette nouvelle version et les rapports et les différences qu'elle révèle entre les traditions de l'église du Sud et de celle du Nord, nous n'avons pu que la mentionner et non la reproduire avec quelques détails. *Trad.*)

Digitized by Google

Dévadatta ne craint pas de chercher à séduire Yaçodhâra, l'épouse du Bouddha. Dévadatta finit aussi par être précipité dans l'enfer, mais pendant qu'il y subit le châtiment de ses fautes, il y reçoit de Çâripoutra et de Maudgalyâyana la promesse que, par suite de ses bonnes actions antérieures, il renaîtra plus tard comme un Pratyéka-bouddha [1]. — La même tradition rapporte aussi avec des variantes les crimes, le repentir et la conversion du roi Ajâtaçatrou.

## 32. *Sac de Kapilavastou.*

Sous le règne de Viroudhakha, roi de Çrâvasti, qui avait détrôné son père, le vieux roi Prasénajit, Kapilavastou fut détruit par le roi Ajâtaçatrou, qui fit également périr toute la race des princes de Koçala. Ces événements eurent lieu trois ans avant la mort du Seigneur, qui avait alors soixante-dix-sept ans [2].

La tradition du Nord [3] présente ces faits d'une manière un peu différente. Le destructeur de Kapilavastou aurait été un fils de Prasénajit appelé Viroùdhaka [4], fils né d'une esclave du prince Mahânâman, laquelle était célèbre par son habileté à tresser les

[1]) C'est-à-dire, conformément à la doctrine ecclésiastique, un être possédant, il est vrai, la connaissance qui conduit au Nirvâna, mais incapable de la communiquer à d'autres. Il possède une lumière, mais non une lumière qui se répande et communique la vie. Nous verrons plus tard ce que sont, à proprement parler, les Pratyéka-bouddha.

[2]) Bigandet I, p. 266. Hardy, M. of B., p. 283, raconte le mariage de Prasénajit avec une fille de Mahânâman. La forme Meitta-doubba, chez Bigandet, doit être une conjecture de l'auteur birman, qui pensait à *mittadoùbha*, qui signifie traître, parjure.

[3]) Schiefner, p. 287.

[4]) Au lieu de Viroûdhaka, on trouve aussi au Nord la forme Vaidoûrya (Schiefner, p. 321). Il porte aussi le titre de prince des Kaboutes(Koumthânda) et de souverain de l'une des régions du ciel. Chez les bouddhistes méridionaux Viroùdha (Hardy M. of B., p. 24) est le roi du quartier du Sud. D'un autre côté Skanda ou Koumâra, le dieu de l'année et de la guerre, est un fils adoptif de Mâlinî. Le frère de Viroûdhaka est le prince Jéta que nous avons déjà appris à connaître (voir plus haut, p. 161). Nous estimons que Viroûdhaka est le souverain du point le plus méridional de la carrière du soleil, et que plus tard il a été reporté sur la terre comme le roi des régions méridionales, de même que le dieu des morts, Yama, que l'on fait habiter le Sud, bien que les Outtara Kourou, les esprits bienheureux qui résident dans l'empire de Yama continuent à être placés au Nord.

Digitized by Google

guirlandes et avait été surnommée pour cela Mâlinî (l'enguirlandée) [1]. Viroûdhaka détrôna son père alors que ce dernier, qui était né la même année que le Bouddha, était âgé de soixante-dix-sept ans et sept mois. Le vieux roi mourut pendant qu'il allait implorer contre son fils rebelle le secours du roi Ajâtaçatrou : il tomba de son char et sa tête fut souillée par la poussière soulevée par les roues [2]. Enflammé d'un violent désir de vengeance contre les Çâkya, Viroûdhaka assiégea Kapilavastou avec une nombreuse armée et y entra à la suite d'un traité avec le prince des Çâkya Mahânâman, qui lui avait demandé d'avoir la vie sauve. Ce prince périt pourtant d'une manière misérable. Le vainqueur détruisit la ville et fit mettre à mort une multitude de Çakya, entre autres cinq cents jeunes princes qui succombèrent dans les supplices, bien que sauvés jusqu'à deux fois par l'intervention du Bouddha. Viroûdhaka retourna à Çrâvasti, emmenant comme esclaves mille jeunes femmes Çakya. Le Seigneur annonça qu'à cause de tous ces crimes Viroûdhaka périrait huit jours plus tard dans les flammes [3]. Le meurtrier se fit construire un palais au milieu d'une pièce d'eau, mais le huitième jour le soleil le consuma en concentrant ses rayons au travers du verre grossissant de la femme de Viroûdhaka, et au milieu des hurlements que lui arrachait la douleur, il fut précipité au fin fond de l'enfer, où il reprit, pour souffrir, une nouvelle vie [4].

[1]) Hardy, « la jeune fille aux fleurs » Mâlikâ, qui est aussi une femme de Prasénajit, mais différente de la mère de Viroûdhaka.

[2]) Au lieu de poussière, il serait plus exact de dire cendre, *bhasman*, car ce mot signifie aussi neige. Prasénajit doit être mort au milieu de l'hiver.

[3]) On voit que le Bouddha est partout présent.

[4]) Kapilavastou ou Kapilapoura *peut*, — ce qui en mythologie suffit, — signifier la *rousse*, la *brunâtre*, c'est-à-dire le royaume du crépuscule ou de l'obscurité, comme l'on voudra. La ville doit donc être évacuée au commencement de l'année, au plus tôt le 21 mars, date astronomique du commencement de l'année. Quoique dans le calendrier on comptât d'après les mois lunaires, l'année partait cependant de la pleine lune du mois de Naiçâkha, c'est-à-dire, en ramenant à nos usages, de Pâques. Il s'écoule donc entre le commencement astronomique de l'année et la mort du Bouddha, un temps plus ou moins long, selon les années.

Digitized by Google

33. *Événements de la dernière année. — Le Bouddha empêche d'éclater une guerre entre le roi de Magadha et les Vriji. — Départ pour Pataligrama. — Fondation de Patalipoutra. — Séjour à Kotigrama et à Nadika. — Rencontre d'Amrapali.*

Alors que le maître se tenait sur le sommet de la montagne du Vautour, le roi de Magadha voulut faire la guerre aux Vriji dont la prospérité l'offusquait. Mais il envoya d'abord son ministre, le brahmane Varshakâra auprès du Bouddha, pour lui présenter ses hommages, s'enquérir de sa santé et lui communiquer le projet qu'il avait formé et lui demander quelle en serait l'issue.

Le brahmane s'étant acquitté de sa commission, le Seigneur demanda à Ananda qui était derrière lui, agitant l'éventail: « Sais-tu, Ananda, si les Vriji fréquentent assidûment les assemblées ? » Ananda ayant répondu affirmativement, le Bouddha continua : « Ils n'ont donc à attendre qu'une prospérité croissante et rien à craindre. » Il demanda ensuite si la bonne harmonie régnait d'intention et de fait dans leurs assemblées, s'ils évitaient ce qui est défendu et observaient les préceptes qu'ils avaient reçus de leurs ancêtres [1]. Il passa ainsi en revue tous les devoirs et toutes les vertus. Ananda ayant répondu affirmativement à chaque question, le Seigneur renouvela après chaque réponse l'assurance qu'il venait de donner. Puis, se tournant vers Varshâkara, il lui dit : « Brahmane, une fois que j'étais à Vaiçalî, dans le sanctuaire de Sârandada, j'ai instruit les Vriji des sept devoirs que vous venez d'entendre et, aussi longtemps qu'ils y seront fidèles, ils n'ont rien à craindre. — Je comprends, ô Gautama, repartit le brahmane, que les Vriji sont protégés par leurs vertus et que le roi de Magadha ne pourra les détruire que s'il parvient à semer la

[1]) On voit que le bouddhisme, du moins dans sa forme la plus ancienne et la plus pure, ne se présentait pas avec un caractère révolutionnaire à l'encontre de la foi ancienne. « Ne croyez pas que je sois venu abolir la loi et les prophètes, car je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir. » *Trad.*

Digitized by Google

discorde parmi eux. » Et là-dessus, prétextant ses nombreuses occupations, il prit congé et il partit [1].

Peu après le départ du ministre du roi, le Seigneur ordonna à Ananda de convoquer tous les moines établis à Râjagriha et leur recommanda avec force d'observer les sept devoirs qu'il allait leur annoncer. Il développa les sept devoirs dans les mêmes termes qu'il venait d'employer dans sa conversation avec Ananda, en modifiant seulement quelques détails à cause de la différence de situation entre les Vriji et les moines. Puis il les instruisit de sept autres devoirs spécialement destinés aux moines, à savoir qu'un religieux évite l'activité (le travail), le bavardage, la somnolence, l'esprit de parti, les mauvais désirs, les mauvaises compagnies et de rester à moitié chemin dans la méditation spirituelle. Il leur résuma encore sept autres devoirs, à savoir de conserver la foi, la moralité, d'être animés d'une sainte crainte, de rechercher l'instruction, d'avoir un courage viril et d'être circonspects. Il leur en recommanda encore sept autres, à savoir s'exercer dans les parties constitutives de la sagesse suprême qui sont : la mémoire, la recherche de la loi, la force d'esprit, la joie, la tranquillité, la (pieuse) méditation et l'égalité d'humeur, la nécessité du renoncement et l'étouffement (de tous les genres de mal).

Enfin il les engagea encore à considérer les six devoirs qui sont l'amitié en public et en particulier envers leurs compagnons, en actes, en paroles et en pensées, la commisération et une vie irréprochable, ainsi qu'une communion fraternelle dans la foi qui mène au salut.

Après avoir séjourné quelque temps sur le mont du Vautour, entretenant ses disciples sur la morale, la méditation spirituelle et la sagesse, il se rendit à Amrayashtikâ [2]. Après y avoir passé

[1]) Ce morceau est emprunté au Mahâ-Purinibbâna Soutta. Il ne se trouve pas dans la biographie birmane. Ce qui suit concorde d'une manière générale avec ce que rapporte Bigandet, t. II, p. 2.

[2]) En pâli Ambalatthikâ, c'est-à-dire la branche de manglier. Bien que cela ne soit pas mentionné, ce doit être la même localité où auparavant le Bouddha avait fait son miracle de la tige de manglier, qui eut une conséquence si malheureuse pour le faux docteur Poûrana, ainsi que nous l'avons vu. Nous approchons d'ailleurs à grands pas de la fin de l'année et le bouton

Digitized by Google

quelques jours dans la chambre royale, prêchant la morale et traitant diverses questions de vie religieuse, il partit avec une grande suite pour Nalandâ.

Ce fut là, dans le bois de mangliers de Pâvârika que Çâripoutra, s'approchant du maître, lui dit après s'être profondément incliné devant lui : « Ma foi dans le Seigneur est que personne autre, ascète ou brahmane, n'a été, n'est ou ne sera égal à lui en sagesse. » Le Maître répondit : « Çâripoutra, ce sont là de grandes paroles prononcées sur un ton tranchant. Est-ce que tu connais d'une manière assez complète tous les maîtres des temps passés, pour établir entre eux et moi une comparaison ? — Non, Seigneur, répondit Çâripoutra. — Et ceux qui vivent à présent? — Pas davantage. — Et ceux qui vivront plus tard? — Aussi peu. — Et moi-même, me connais-tu à fond, de manière à pouvoir affirmer de moi une telle chose ? — Non, Seigneur. — Alors pourquoi prononcer de telles paroles d'un ton si hautain? » Çâripoutra répondit : « Il est vrai, je ne connais complètement ni les maîtres passés, ni les maîtres vivants, ni les maîtres à venir; je ne te connais pas d'une manière complète, mais je sais les effets de la loi. Or, comme les maîtres des anciens âges ont atteint la sagesse suprême en évitant les cinq obstacles, en étouffant en eux tout ce qui peut troubler l'esprit, en s'exerçant avec une application que rien ne put affaiblir à la méditation des sept parties de la suprême sagesse, ainsi feront ceux qui viendront dans la suite, et ainsi a fait le Seigneur. »

De Nalanda, le Bouddha continua encore quelque temps sa tournée et arriva à Pâtaligrâma [1], c'est-à-dire au village de Pâtali.

Invité par les habitants à y séjourner quelque temps et à loger à l'hôtel du village, qui fut approprié pour le recevoir avec sa suite, il accepta cette invitation et tint dans la grande salle de l'hôtellerie le discours suivant : « Chefs de famille, cinq mau-

de manglier présage le retour du printemps. Bientôt nous nous trouverons dans la maison de plaisance de la courtisane gardienne du manglier.

[1]) De ce récit jusqu'à la donnation d'Amrapâlikâ, le Mahâvagga, VI, 28-30, concorde mot pour mot avec la légende Mahâp. D'après le premier de ces ouvrages le Bouddha vint directement de Râjagriha à Pâtaligrâma.

Digitized by Google

vaises habitudes résultent pour les hommes pervers de l'inobservance des commandements moraux [1]. D'abord le méchant tombe dans la négligence et il en résulte pour lui un grand dommage dans sa fortune et dans ses biens ; en second lieu il s'aquiert une mauvaise réputation ; en troisième lieu, s'il vient dans une compagnie d'honnêtes gens, il s'y trouve mal à son aise ; enfin il est sans espérance à l'heure de sa mort et, après la mort il est voué à la perdition. Ce sont là les cinq conséquences fâcheuses de la négligence des commandements moraux. »

Puis il développa les heureuses conséquences de l'observation de ces commandements, qui sont précisément le contraire des précédentes [2].

Ce fut vers cette époque que les deux ministres du royaume de Magadha, Sounîtha et Varshakâra fondèrent à Pâtaligrâma une ville pour servir de boulevard contre les Vriji. Un grand nombre de divinités vinrent alors s'établir dans le village. Les grands du royaume se sentirent attirés à bâtir leurs maisons là où s'étaient établis les grands dieux, et les employés de rang inférieur se logèrent dans le quartier qu'avaient choisi les dieux de second rang. Le Bouddha, avec son regard auquel rien n'échappe, annonça qu'un jour il s'élèverait à cet endroit une grande capitale, en même temps place importante de commerce, appelée Pâtalipoutra [3], mais qu'elle serait exposée au triple danger d'incendie, d'inondation et de discorde.

Les deux ministres allèrent rendre visite et présenter leurs hommages au Bouddha et l'invitèrent à dîner chez eux avec la con-

[1]) Il s'agit ici des cinq commandements généraux que doivent observer les laïques. Ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, ne pas boire de liqueur enivrante, ne pas vivre dans la débauche.

[2]) Toutes les prédications bouddhiques ont une même coupe, tout à fait mécanique et suivant les règles de l'homilétique catéchétique des moines. Leur principal caractère est le développement extrêmement régulier d'une vérité très ordinaire. Leur régularité fait que malgré leur extrême insignifiance elles supportent la lecture et ne fatiguent pas comme telles élaborations païennes des Oupanishads ou du Bhagavad-Gîtà, qui saisissent le lecteur par les éclats fulgurants de sentences profondes se succédant à jet continu, mais aussi le fatiguent et l'accablent.

[3]) La célèbre Palibothra des Grecs, capitale de Magadha sous les règnes de Candragoupta et de ses successeurs. Elle n'était pas loin de la ville actuelle de Patna.

Digitized by Google

grégation. Il accepta et après le repas il remercia en ces termes du somptueux accueil qui lui avait été fait :

Celui-là fait bien, qui quelque part
Désirant fixer sa demeure,
Reçoit d'une manière magnifique
Tous les gens pieux et braves de l'endroit;
Qui, en outre, accorde l'éloge et les remerciements qu'il doit
Aux dieux de la contrée.
Ils louent ceux qui les louent,
Honorent ceux qui les honorent;
Ils aiment quiconque est pieux et sage,
Comme une mère aime son enfant.
Celui qui est aimé des dieux,
La bénédiction et le bonheur seront toujours son partage [1].

Arrivé à Kotigrâma (c'est-à-dire le village à l'extrémité), le Seigneur dit à ses disciples : « Moines, si vous et moi avons parcouru cette longue route, c'est parce que nous n'avons pas reconnu et réalisé les quatres vérités fondamentales. Quelles sont-elles? » Suit l'énumération des quatre vérités [2] « Parce que nous n'avons pas reconnu et atteint ces quatre vérités, nous avons dû parcourir toute cette longue route. Mais maintenant nous avons reconnu et atteint chacune de ces vérités. Le désir de continuer l'existence est éteint en nous, dissipé le désir qui nous attache à la vie. Maintenant nous ne renaîtrons plus. »

Après être resté un certain temps à Kotigrâma, il se rendit à Nâdika et y logea dans l'auberge de Ginjakâ [3]. Ananda lui

[1]) L'accent de ces vers n'est pas bouddhique, mais on approuve ce que l'on emprunte sans observation. On peut voir par cet exemple ce qu'il faut penser de l'assertion que le Bouddha combattit la foi populaire.

[2]) Ces quatre vérités sont empruntées à la médecine : 1° le médecin constate la maladie; 2° il en reconnaît la cause consistant en matières contagieuses, mauvaises humeurs, *âsrava's*, ou comme disent les Grecs *rheumata*; 3° il comprend qu'il faut détruire cette cause, évacuer ces humeurs; 4° enfin il emploie dans ce but le traitement médical ou chirurgical. Ces principes médicaux ont été spirituellement appliqués au soleil, lorsqu'il figure comme guérisseur dans les conjonctions *sandhi's*; au *sandhi* de l'année nouvelle, lorsque le Bouddha arrive au réveil; le 21 juin, lorsqu'il tient sa première prédication, etc.

[3]) Dans le Mahâvagga, II, 30, 6, ce détail ne vient que plus tard, mais évidemment ne se trouve pas à sa place. La forme Nâtika, employée dans ce passage, ne semble pas exacte, car les autres sources méridionales s'accordent avec Schiefner, p. 285, pour employer la forme Nâdika.

Digitized by Google

demanda quel était le sort de divers croyants habitants de la ville, qui avaient passé de la vie présente et passagère à la vie éternelle. Le maître satisfit largement la curiosité d'Ananda, mais ensuite il lui dit : « Ce n'est pas une chose exceptionnelle que la mort d'un enfant des hommes et si, à chacun qui meurt on s'adresse au Tathâgata pour connaître son sort, il ne suffira pas à répondre à toutes ces questions. C'est pourquoi je vais t'enseigner un passage de la loi, grâce auquel chaque disciple de bonne volonté peut être assuré pour lui-même qu'il ne renaîtra pas dans l'enfer, dans le corps d'un animal, dans le royaume des ombres ou dans un état misérable. Il faut d'abord que ce noble disciple ait une foi raisonnée au Bouddha, puis en la loi, puis en la congrégation. Il doit aussi avoir les mœurs qu'affectionnent les hommes d'un caractère élevé. »

De Nâdîka le Seigneur se rendit à Vaiçâlî et s'arrêta à la maison de plaisance d'Amrapâlî. Dès que cette dernière sut qu'il était dans son verger de mangliers, elle fit atteler ses plus belles voitures et sortit de la ville par le chemin qui conduisait à son jardin [1]. Arrivée au bout de la route carrossable, elle mit pied à terre et fit à pied [2] le reste du chemin. Après avoir salué le Maître elle s'assit avec sa suite à une distance respectueuse, et entendit une prédication édifiante qui l'instruisit et fit descendre la paix dans son âme. Puis elle invita le Maître à dîner le lendemain avec sa suite, et après avoir salué respectueusement, elle partit.

Au retour, elle se croisa avec les Licchavis de Vaiçâlî. Elle

[1]) La mention des voitures nous fait penser qu'Amrapâlî est identifiée tantôt avec Soûryâ, la fille du soleil qui monte dans le char conduit par les Açvins, tantôt avec Rohinî (Aldébaran) qui est la principale étoile du char de Rohinî dans le Taureau. On peut d'autant plus facilement les prendre l'une pour l'autre que la première est la fiancée, la deuxième l'épouse du dieu de la lune. Elle est appelée une courtisane, *ganika*, parce que ce mot, qui signifie « appartenant à la multitude, vulgaire, public, dérive de *gana*, troupe. Or les déesses-mères forment toute une troupe et comme Soûryâ et Rohinî ont toutes deux le soleil pour père et protecteur, la ganika est sans doute la même que la déesse-mère Sâvitrî, la fille du soleil. Aussi est-il dit qu'Amrâpali est sans parents, née de soi. Hardy, M. of B., p. 456. Hien Thsang, *Mémoires*, I, p. 388.

[2]) Cette expression : à pied, rappelle l'épithète *padvatî*, allant à pied, si souvent employée pour l'aurore (Oushas). Elle est aussi une fille du soleil, elle marque donc aussi comme l'aube, le commencement d'une nouvelle année ou d'une nouvelle période.



Digitized by Google

ordonna à son cocher d'accrocher la roue de la voiture du plus jeune des Licchavis, et comme on lui demandait pourquoi elle agissait ainsi, elle dit : « C'est parce que j'ai invité le Maître à dîner pour demain. — Eh bien, dirent les Licchavis, cède-nous cette invitation et nous te paierons cent mille pièces d'or. — Non, Messieurs, quand vous me donneriez tout Vaiçâlî je ne renoncerais pas à l'honneur de ce dîner. » Alors les Licchavis s'écrièrent en faisant claquer leurs doigts : « Ah! la petite mère[1] nous a coupé l'herbe sous les pieds. »

Ils continuèrent néanmoins leur route, firent leur invitation qui fut naturellement refusée, mais furent édifiés par une prédication. Ils remercièrent le Seigneur des grâces qu'il leur avait accordées et se retirèrent après avoir salué respectueusement. Le Bouddha dit à ses disciples : « Moines, si vous n'avez pas encore vu les dieux, regardez le cortège des Licchavis, car il ressemble à un cortège de dieux du paradis. »

Le dîner eut lieu le lendemain chez la courtisane. Elle avait fait préparer les mets les plus recherchés; à la fin du repas elle dit : « Je fais donation de ce jardin à la congrégation à la tête de laquelle est placé le Bouddha. » Le Maître accepta la donation et, après avoir prononcé un discours édifiant, il se leva et il partit[2].

[1]) Cette expression, qui cadre en apparence si mal avec la beauté de la courtisane, confirme notre supposition que c'était une déesse-mère.

[2]) Le Mahâvagga, VI, 30, rapporte qu'immédiatement après ces événements le Bouddha partit pour la salle du Belvédère à Grand-Bois, près de Vaiçâlî. Comme nous le verrons, ce départ n'est mentionné que beaucoup plus tard dans la légende du Mahâparin. que nous suivons pour le moment.

Digitized by Google

34. *Maladie du Bouddha. — Ananda possédé par le Malin. — Tentation du Malin. — Evénements des derniers mois suivant la tradition du Nord. — Histoire des derniers jours suivant la tradition du Sud. — Dîner chez Counda. — Dernière maladie. — Arrivée à Kousinara. — Instructions données à Ananda. — Conversion de Soubhadra. — Mort. — Départ. — Partage des reliques.*

De la maison d'Amrapâlî, le Seigneur se rendit au village de Bailva et y passa le temps des vacances [1]; il répartit les moines dans les environs de Vaiçâlî.

A Bailva, il fut malade à la mort, et ne se releva que par la force de son esprit et par le sentiment qu'il n'avait pas encore achevé sa tâche. Quand il fut suffisamment remis pour se lever, il alla s'asseoir à l'ombre en dehors du parc et dit à Ananda : « Je suis vieux, très avancé en âge; j'ai atteint quatre-vingts ans. Semblable à un vieux char, le corps du Tathâgata ne se meut plus qu'avec peine. Quand le Tathâgata aura atteint l'abolition des sensations et l'absolue concentration de l'esprit, le corps du Tathâgata jouira du repos des bienheureux. Alors, il vous faudra chercher en vous-mêmes et dans la loi la lumière, en vous-mêmes et dans la loi le secours. »

Un jour qu'il s'était rendu avec Ananda au sanctuaire de Câpâla [2], il lui dit : « Ananda, Vaiçâli est une résidence agréa-

[1]) Nous trouvons ici la confirmation de la supposition que nous avons énoncée plus haut, p. 151, que les vacances du Bouddha tombaient originellement dans les mois d'hiver. Le récit remonte à deux ou trois mois en arrière, ainsi qu'il résultera de la maladie du Bouddha dont nous allons bientôt parler. Du reste les Bouddhas doivent être malades aux jours les plus courts de l'année. Le trouble apporté dans la marche de l'histoire, — qui ne se rencontre pas dans le Mahavâgga, peut s'expliquer par la circonstance que dans certaines régions l'année commençait au 1er janvier, dans d'autres, le 1er avril.

[2]) Câpâla est une forme secondaire artificielle, mais reposant sur l'étymologie de Câpin, le Sagittaire du zodiaque. La constellation des Poissons est aussi appelée un sanctuaire (*caitya*). Ce récit manque dans Bigandet qui a, à la place, celui de la mort de Çâripoutra. Mais c'est une erreur manifeste; le premier Açvin ne peut pas mourir avant le mois de mars.

Digitized by Google

ble; le sanctuaire d'Oudayana est une résidence agréable, il en est de même du sanctuaire de Gautamaka, de celui de Sattamba, de ceux de Bohapoutrâ, de Sarandadâ et de Câpâla [1]. Quiconque s'est approprié et a exercé les quatre parties de la force miraculeuse (au sens propre, de l'augmentation, de l'accroissement), peut à son gré demeurer un Kalpa ou le reste d'un Kalpa. Or, le Tathâgata se les est appropriées et les a exercées; il peut donc, s'il le désire, demeurer un Kalpa ou le reste d'un Kalpa. »

Malgré la transparence de ces allusions, Ananda ne les comprit pas, parce que Mâra s'était emparé de son esprit, et il ne s'écria pas : « Maître, reste un Kalpa, reste pour le bien, pour le salut des hommes et des dieux. » Le Seigneur répéta trois fois ses paroles, mais Ananda continua à garder le silence. Alors le maître lui dit : « Va, et fais ce que tu crois que c'est le moment de faire; » et Ananda alla à quelque distance s'étendre sous un arbre.

Bientôt apparut Mâra le Malin, qui dit : « Éteins-toi, achève de t'éteindre, Tathâgata. » Mais le Seigneur refusa et déclara qu'il n'achèverait de s'éteindre que dans trois mois.

Pendant que le Seigneur résidait encore au sanctuaire de Câpâla, il s'affranchit du désir de vivre plus longtemps. Aussitôt il se produisit un effroyable tremblement de terre et le roulement des tambours célestes accompagna ce grand événement. A cette occasion le Maître instruisit Ananda des huit causes qui produisent les tremblements de terre et lui rapporta ce qui s'était passé entre lui et Mâra. Alors Ananda lui demanda de rester encore sur la terre un Kalpa pour le salut et la joie des dieux et des hommes. Mais le Seigneur lui déclara qu'il avait laissé passer le moment favorable et qu'il ne devait s'en prendre qu'à lui s'il ne pouvait accueillir sa prière, par trois fois répétée.

[1]) L'explication de ces sanctuaires est douteuse. Oudayana peut aussi bien signifier sortie qu'entrée. Dans le premier cas ce peut être le Bélier, dans le second les Poissons. Que ce soit en sanscrit Sattamba, ou Saptâmra, ou Saptâmba, il doit désigner les « Sept Mères » c'est-à-dire les Pléïades, en indien Krittikâs. *Bahoupoutra* signifie riche en progéniture; l'explication est douteuse; peut-être s'agit-il ici aussi des Pléïades, qui s'appellent autrement Bahoulâ (les multiples). C'est d'autant plus vraisemblable que Bahoupoutrikâ est une des déesses-mères et des nourrices de Skanda, par conséquent une des Pléïades.

Digitized by Google

Interrompons ici le récit, pour résumer les principaux faits mentionnés dans la tradition septentrionale [1].

Après que le Seigneur eut atteint l'âge de quatre-vingts ans, il fut dangereusement malade dans le bois de Çinçapâ, dans le pays des Vriji. Après sa guérison il se rendit dans le pays des Malla dont la large hospitalité le retint pendant un mois.

Il dit à Ananda : « Prochainement j'atteindrai le Nirvâna dans le bois des deux arbres de sandal. » Puis il se rendit sur le pic du Vautour et, de là, s'envola au travers des airs très haut dans le Nord. C'est à cette époque que Çâripoutra[2] mourut, et, aussitôt après, son inséparable Maudgalyâyana[3] mourut aussi. Anâthapindika commémora avec l'assentiment du Maître la mémoire de Çâripoutra par la fondation d'un sanctuaire.

Vers ce même temps le Seigneur vit le brahmane Kaundinya, qui eut une nouvelle naissance, jouer enfant sur un tas de fumier. Il devint croyant à la vue du Bouddha et lui offrit une poignée de terre. Alors le Maître dit à Ananda : « Cent ans après ma mort, ce garçon sera le roi Açoka, qui consacrera en mon hon-

[1]) D'après Schiefner, p. 289.

[2]) Les raisons pour lesquelles les quatre moments principaux de l'année, et les quatre saisons de l'année, les *sandhi* sont désignés par le mot *vana*, qui signifie bois, sont que ce mot *vana* ne veut pas seulement dire bois, mais encore demeure et point de départ. Le mot indien n'est en effet, d'après son étymologie, autre que notre *habitation*. De même que chez nous appartement et quartier sont synonymes (on sait que cette synonymie existe aussi dans quelques parties de la France. *Trad.*), de même l'indien *vana* (signifiant bois, mais désignant une habitation) se confond dans l'usage avec *pada*, une place où on reste, un espace, un quartier. En particulier, en ce qui concerne Venou vana, comme conjonction de temps, qu'on le compare au sanscrit *Oupa-vainava*, les trois conjonctions de la journée. Il était tout naturel d'exprimer cette idée sous l'image du bambou.

[3]) La mort de ce disciple, c'est-à-dire le coucher héliaque du premier des Açvins est décrite en détail dans la biographie birmane (Bigandet, II, p. 18 et suiv.). On ne peut affirmer que l'auteur birman sût encore lui-même qui était Çâripoutra. Mais assurément une des sources dont il s'est servi ne l'ignorait pas, car 1° il nous rapporte que la femme qui éleva Çaripoûtra fut Revati, c'est-à-dire l'étoile des Poissons (Bigandet, II, p. 21) ; 2° que le Bouddha dit dans son éloge funèbre de Çâripoutra : « Il ressemblait à un taureau dont les cornes sont brisées. » Or le maître ne peut s'être exprimé ainsi, car les Bouddhas ne disent rien qui ne soit vrai. Il a dit : « Il ressemblait à un taureau (c'est-à-dire au conducteur du troupeau ou le bélier qui porte la sonnette) dont les cornes sont courbes. » Le mot indien *bhugna* a la même signification de courbe et de cassé. Le Bouddha faisait ainsi connaître que Çâripoutra était un bélier, ce qui est vrai, les Açvins faisant partie de la constellation du Bélier.

Digitized by Google

neur autant de sanctuaires qu'il y a de grains de sable dans cette poignée [1]. »

Étant résolu à disparaître, le Seigneur vit que Kâçyapa était propre à le remplacer comme prédicateur, et Ananda à conserver le trésor des choses qu'il avait entendues [2]. Il dit donc à Kâçyapa : « Remplis le ministère de la parole et ne disparais pas avant que Madhyantika soit devenu moine. Ordonne-lui de convertir le Nâgga Houlounta, de s'établir dans le royaume de Kashmir et d'y naturaliser la doctrine [3]. Et toi, Ananda, transmets la vérité à Çanavâsika et ordonne-lui de convertir les princes des Nâgga, Nâta et Bhata, et ne disparais pas avant d'avoir transmis la vérité à Oupagoupta, et dis-lui à lui-même de ne pas s'éteindre avant de l'avoir transmise à Dhîtika, et de même pour celui-ci à Kâlika. » Kâçyapa et Ananda lui promirent de remplir fidèlement tout ce qu'il avait dit.

Le Bouddha continue sa route et différents signes annoncent sa fin prochaine. A un endroit, il se sent des douleurs dans le dos et se couche à terre sur son manteau roulé en guise de coussin [4]. Un Poukkasa du pays des Malla [5] lui offrit quelques vêtements de coton, et lorsqu'il les eut mis, sa couleur devint brillante : « Vois, dit-il, Ananda, j'ai eu cette couleur [6] le soir que

[1]) Également dans Bigandet, II, p. 6, où cette mort est rendue très tragique. La mort de Maudgalyâyana, survenant un peu après celle de son compagnon, il doit être B ou α du Bélier.

[2]) Kâçyapa ou Kaçyapa est le crépuscule qui suit immédiatement le coucher du soleil. C'est pourquoi il est si propre à être prédicateur, à remplir l'office de conseiller, parce que le crépuscule s'appelle *Manou* et que Manou signifie précisément conseiller, *monitor*, Mentor. Au contraire Ananda, Mercure ou Jupiter a, en tant que planète, une nature plus réceptive, les planètes empruntant leur lumière au soleil.

[3]) Comparer avec ce qui a été dit plus haut, d'où l'on peut conclure qu'une partie de la légende du Bouddha s'est formée dans un pays septentrional, comme le Kashmir.

[4]) C'est aussi ce qui arriva à Dévadatta, lorsqu'il était sur le point de mourir, ainsi que nous l'avons vu.

[5]) Nom d'une caste inférieure d'hommes.

[6]) La couleur du soleil couchant étant rousse, rougeâtre, on comprend que les moines bouddhistes du Nord portent des frocs rougeâtres. *Bouddha* et *moukta*, délivré, reviennent au même. En outre *moukta* est aussi le coucher (du soleil). C'est pourquoi *Bouddha*, celui qui est réveillé (qui est monté), est à un autre point de vue le contraire de *moukta*. Nous sommes convaincu que la manière dont les Indiens comprennent généralement *moukta*, délivré et *moksha*

Digitized by Google

je suis devenu un Bouddha, et je l'aurai encore lorsque j'aurai atteint le Nirvâna. » Les douleurs ayant cessé, il continua sa route, mais elles le reprirent bientôt. Alors il se rendit au bois des deux arbres de sandal entre Koucinagara à l'ouest et Hiranyavati à l'est. Il s'y assit et s'endormit. Aussitôt toutes les plantes et tous les arbres s'inclinèrent vers lui, les animaux et les oiseaux se turent, le soleil et la lune s'obscurcirent, la terre trembla. Ananda lui dit : « Maître, pourquoi avez-vous dédaigné les six villes que nous venons de traverser et venez-vous vous éteindre ici?... » Le Maître lui répondit : « Ananda, ne parle pas ainsi... Déjà six Bouddhas [1] ont avant moi quitté leur corps dans cet endroit et je le fais parce que je suis le septième... » Ananda s'écria en pleurant : « L'œil du monde, au moment où il va s'éteindre, est plus grand qu'auparavant [2], » et, accablé de tristesse, il s'éloigna.

Enfin se leva le quinzième jour, celui où le Seigneur devait mourir. De tous les dons qui lui furent faits ce jour-là par les hommes et par les dieux, il n'accepta rien, sinon la dernière invitation de Counda, le fils du maître de danse de Koucinagara [3]. Puis il guérit de sa maladie Ajâtaçatrou qui était venu implorer son secours. Il consola Indra qui ne voyait pas comment, après la mort du Bouddha, il pourrait se défendre contre les esprits des ténèbres; il adressa quelques paroles d'encouragement à

délivrance, reposant sur l'étymologie, est inexacte. La véritable signification antérieure, la vieille signification aryenne de moukta était parfaitement expérimenté ou sage; celle de *moksha* sagesse, philosophie. Le véritable sens est resté dans l'anglo-saxon *smugan*, qui est identifié à *moue* (slave *smykali*), pénétrer, d'où *smeagan* examiner à fond, explorer, découvrir, etc. C'est pourquoi chez les bouddhistes *arhat*, un maître, et *moukta* reviennent complètement au même.

[1]) Le soleil est aussi considéré par les Indiens comme un des *grahas*, planètes. C'est donc à très juste titre que les six faux docteurs prétendaient être des bouddhas. La chose est naturellement présentée d'une autre manière dans la conception ecclésiastique. Nous reviendrons plus loin sur les six Bouddhas officiels.

[2]) L'illusion d'optique bien connue qui fait paraître le soleil à l'horizon plus grand qu'au milieu du ciel.

[3]) Nous ne savons de quel maître de danse il peut ici être question. Le maître de danse céleste est chez les Indiens l'étoile polaire. Nous verrons que ce personnage est autrement représenté dans la tradition méridionale.

Digitized by Google

Râhoula qui, sur l'avis du Jina du Nord-Est, s'était hâté de se rendre auprès de son père, pour assister à ses derniers moments. A la demande d'Ananda sur la manière dont il voulait que fussent réglées ses funérailles, il répondit : « comme celles d'un Cakravartin [1]. »

Le dernier événement important avant le départ du Tathâgata, fut la conversion de Soubhadra, moine âgé de plus de cent vingt ans et qui habitait la région du lac Anavatapta. Voyant qu'un bois de figuiers qui était dans le voisinage de sa demeure était devenu subitement très vieux, il pensa : « Maintenant je vais mourir, puisque même ce bois de figuiers vieillit. » Mais un dieu lui ayant fait connaître que ce phénomène se rattachait à la fin prochaine du Bouddha, Soubhadra se rendit au bois de sandals et y rencontra Ananda. Or, pendant cinq cents générations le vieillard avait été le père du Seigneur [2]. C'est pourquoi le Maître le fit venir devant lui et le convertit. Après sa conversion Soubhadra atteignit la dignité de grand maître, encore avant que le Maître ne disparût.

Le Seigneur montra la couleur d'or de son corps, s'éleva en l'air de sept petites brasses et dit sept fois : « Voyez la couleur d'or de mon corps, maintenant je disparais. » Il renouvela cela vingt-quatre fois et prononça alors sa dernière prédication [3].

Reprenons maintenant le résumé de la tradition du Midi à l'endroit où nous l'avons interrompu.

A Pâva le Seigneur séjourna dans le verger de mangliers de Counda, le forgeron [4]. Aussitôt ce dernier l'invita à dîner le len-

[1]) C'est-à-dire comme un souverain du monde, mais conçu comme un lanceur de disque ou un céleste tourneur de roue, c'est-à-dire Vishnou.

[2]) Soubhadra est la constellation *Bhadrapadâ*, ou l'étoile la plus septentrionale de cette constellation, α d'Andromède; qui est en effet à une latitude céleste élevée. C'est pour cela qu'on la fait habiter si au Nord.

[3]) On voit qu'en parlant du Bouddha, prêcher, annoncer la loi, c'est faire briller sa lumière.

[4]) Counda doit avoir signifié entremetteur, car le féminin du mot est *coundî*, entremetteuse. Sa profession de forgeron s'accorde très bien avec ce sens. Dans la mythologie, les forgerons, par exemple les Ribhou dans le Véda, sont la personnification des conjonctions du temps, de l'année et du jour. Sous une autre image ces conjonctions, ou les signes qui les manifestent, sont représentés comme les chirurgiens célestes, les Açvins, les Pounarvasou, ou le dieu même du soleil, Apollon.

Digitized by Google

demain avec toute la congrégation. Entre autres mets, Counda avait fait préparer un plat de viande de porc. Après avoir pris place, le Seigneur demanda qu'on ne lui servît qu'à lui seul de ce plat et que l'on présentât des autres plats aux membres de la congrégation ; et après le dîner il dit à Counda de faire enterrer ce qui restait de viande de porc, parce qu'il n'y avait que le Tathâgata qui pût supporter une telle nourriture sans en être incommodé [1].

Pourtant il fut très malade et pris d'une diarrhée de sang accompagnée de grandes douleurs. Il n'en partit pas moins avec Ananda pour Kousinârâ [2]. Nous retrouvons ici les incidents du voyage rapportés dans la tradition du Nord, mais avec quelques détails différents; notamment que lorsque le Maître, fatigué, se reposa sous un arbre après avoir fait rouler son manteau en guise de coussin, il ordonna à Ananda d'aller lui chercher de l'eau au prochain ruisseau. Mais comme cette eau était trouble et qu'Ananda voulait pousser jusqu'à la rivière de Kakoutsthâ, il réitéra son ordre, et Ananda, retournant au ruisseau, fut tout étonné de voir que l'eau en était devenue claire et limpide.

Le Poukkasa [3] du pays des Malla, se présente ici comme un ancien disciple d'Arâla Kâlâma et rapporte de lui un exemple merveilleux de la force d'abstraction de son esprit. Aussitôt le Maître donna une preuve de sa propre force d'abstraction spirituelle, laissant bien loin derrière elle celle qui venait d'être rapportée d'Arâla. Le Poukkasa fut transporté d'une telle admiration qu'immédiatement il fit profession comme membre laïque, envoya

[1]) Nous sommes incapable de fournir l'explication de ce mythe, en apparence absurde. Nous supposons cependant qu'il y a là une allusion à la fête de purification du dernier jour de l'année, ou aux approches de cette date, dans le genre des *suovetaurilia* des Romains, qui, ce qui est assez remarquable, s'appellent aussi *solitaurilia*. Il y a également une idée de purification dans le mot *Pavâ*, et il peut avoir contenu une allusion à Skanda, le fils du feu, Pâvaki. Nous n'oserions affirmer qu'il y ait aucun lien entre l'usage par le Bouddha de la chair de porc ou de sanglier et le nom du mois d'avril, et la fête Varâha-Dvâdaçî, consacrée à Vishnou.

[2]) Nous donnons la forme pâlie, parce que nous ne sommes pas certain que la forme sanscrite *Kouinagara* soit exacte.

[3]) Voir ci-dessus, p. 214. Dans Bigandet, II, p. 37, le respectable Poukkasa devient un « Prince Paukasa. »

Digitized by Google

chercher une couple de pièces d'étoffe couleur d'or pour vêtements et en fit humblement hommage au Maître. A propos des vêtements faits pour le Bouddha de ces étoffes, nous retrouvons le phénomène d'éclat extraordinaire du Bouddha et la même explication donnée à Ananda que dans la tradition précédente.

Le Maître annonça à Ananda que cette nuit même, à la dernière veille, son extinction finale aurait lieu à Kousinârâ, près d'Oupavartana (c'est-à-dire l'endroit, le point) dans le bois de sandaliers du pays des Malla, entre les deux arbres de sandal [1]. Puis il ajouta: « Rendons-nous à la rivière de Kakoutsthâ. »

Il passa la rivière avec une grande suite de moines, puis se rendit dans le verger de mangliers du vénérable Counda [2], pour s'y reposer. Il fit rouler son manteau en guise de coussin et s'endormit les jambes l'une sur l'autre, dans l'attitude d'un lion. A son réveil, il déclara que bien loin qu'il y eût quelque chose à reprocher à Counda le forgeron pour le repas qu'il lui avait offert, il lui avait rendu un grand service. Que de tous ses repas dans sa vie, deux lui avaient surtout été utiles, celui que lui avait offert Soujâtâ au moment où il allait s'élever à la dignité de Bouddha, et le dernier plat que lui avait offert Counda.

Arrivé à sa destination, il dit à Ananda de lui dresser un lit de repos, la tête tournée vers le Nord, entre les deux arbres de Sâla. Il y prit place et, fatigué, il s'endormit dans la même attitude que dans le verger de Counda. Les deux arbres se couvrirent de fleurs et de fruits en dehors de leur saison, et les laissèrent pleuvoir sur le corps du Tathâgata. Des fleurs célestes du paradis, une poussière céleste de Sâla tombèrent des airs. On entendit les sons d'une musique surhumaine, des chœurs de danseurs célestes tournoyèrent dans le jardin, en l'honneur du Bouddha. Mais le Maître déclara à Ananda qu'il ne se sentait nullement honoré par tous ces prodiges, mais qu'il se sentait honoré et glorifié lorsqu'un moine ou une nonne, un membre

[1]) C'est-à-dire le point de la voûte céleste que l'on peut comparer à un dôme de feuillage formé par deux grands arbres dont les rameaux s'inclinent les uns vers les autres, ou le point de contact entre l'ancienne et la nouvelle année.

[2]) Il s'appelle aussi Counda, mais ce n'est pas le forgeron.

Digitized by Google

laïque de la congrégation, homme ou femme, observaient ses commandements et marchaient dans le chemin de la vertu. Ce fut un avertissement salutaire à la fidélité pour ses disciples, qui entendirent ses paroles.

Alors le vénérable Oupavana alla se placer devant le Seigneur en agitant l'éventail [1]. Mais le Maître le chassa en lui criant: « Moine, va-t'en, ne te mets pas devant moi. » Ananda s'étant montré étonné et même indigné de cette rigueur inaccoutumée, le Maître lui dit qu'une multitude innombrable de dieux étaient réunis pour assister aux derniers instants du Tathâgata, et que le moine placé devant lui les empêchait de le voir.

Le Maître instruisit ensuite Ananda sur les lieux saints que doit visiter et honorer d'une affection particulière tout disciple croyant et de bonne maison. Il y en a quatre: 1° l'endroit où est né le Tathâgata; 2° celui où il s'est éveillé à la pleine connaissance; 3° celui où il a prêché la loi parfaite; 4° enfin, celui où il est entré dans le Nirvâna final. Tous ceux qui accomplissent avec foi ces pèlerinages iront au ciel. A la question d'Ananda, de quelle manière il faut se conduire avec les femmes, le Maître répondit: « Ne pas les voir. — Mais si on les voit? — Ne pas leur parler. — Mais si on est obligé de leur parler? — Alors s'armer d'une grande circonspection. » Ananda, ayant demandé comment il faudrait procéder aux funérailles du corps du Tathâgata, le Maître lui dit de ne pas s'en préoccuper, mais de songer à ne pas laisser faiblir son zèle pour l'accomplissement du bien; qu'il y aurait toujours assez de nobles, de brahmanes et de bourgeois qui tiendraient à honneur de lui faire des funérailles convenables. Ananda ayant néanmoins insisté, le Maître entra à ce sujet dans d'assez grands détails, revenant à réclamer pour lui des funérailles royales. En particulier, le corps devait être enveloppé

[1]) Quelques manuscrits écrivent le nom avec *un*, ce qui rend la signification complètement obscure. Nous supposons qu'il s'agit de la lune et que Oupavana est le même que le moine Oupananda. En effet *vâna* et *nanda* sont synonymes, de sorte que Oupavâna et Oupananda sont le même nom. Bigandet, II, p. 49, a Oupalavana et, daus sa deuxième édition, il en fait une nonne; parce qu'il a confondu ce nom avec Ouppalavannâ. Dans la première, il maintenait avec raison, ainsi qu'il résulte de la légende de Mahâparin, qu'il s'agissait d'un moine. Le nom a été manifestement altéré en passant chez les Birmans.

Digitized by Google

cinq cents fois de suite dans une étoffe de coton, puis déposé dans une bière ou sarcophage de métal [1], celle-ci dans une seconde ; après quoi on brûlerait le corps du Maître sur un bûcher de bois odorant, et on ferait placer le sarcophage qui contiendrait ses cendres dans un tumulus. Quatre sortes de personnes ont droit à l'honneur d'un tumulus : les Tathâgata parfaits, les Pratyékabouddha, les disciples du Tathâgata, et les rois [2]. Il mentionna expressément que quiconque mettrait dans ces tumuli (stoûpas) sa foi et son plaisir, irait au ciel.

Ananda se retira ensuite dans le couvent, tout attristé de la fin prochaine du Maître, et pleura amèrement. Mais le Maître l'ayant fait rappeler, le consola, lui rappela comment il lui avait appris qu'on doit se séparer de tout ce qui vous est cher; que tout ce qui est né et formé d'éléments divers est passager, qu'il serait donc irrationnel de désirer qu'un être qui est dans ces conditions échappât à la destruction. « Tu as, lui dit-il, servi le Tathâgata longtemps, fidèlement et honorablement. C'est ainsi que tu as acquis tes mérites; applique-toi avec zèle et bientôt tu seras affranchi des passions de la matière. » Il fit ensuite hautement l'éloge d'Ananda devant les moines.

Après cela Ananda lui demanda pourquoi il avait choisi une misérable bourgade comme Kousinâra pour y entrer dans le Nirvâna, tandis qu'il y avait tant de grandes villes plus dignes de cette gloire et où des multitudes de nobles, de brahmanes et de bourgeois auraient tenu à honneur de faire au Tathâgata des funérailles magnifiques. Mais le Maître rappela la grandeur et la gloire passée de Kousinâra et envoya Ananda à la ville, avertir les Malla qui l'habitaient que cette nuit même aurait lieu l'extinction du Tathâgata.

[1]) Il y a dans le texte *ayasa*, qui signifie sans gloire. Nous pensons que la leçon originale est *âyasa*, de fer, de métal. Cela paraît étrange, absurde, mais cela ne l'est point, d'abord parce que dans l'antiquité la coutume de la sépulture s'associait à celle de la crémation, et en outre parce que dans la conception mythique, le Cakravartin (Vishnou) repose sous la voûte de métal du ciel. Selon Hiouen Thsang, dans les *Voyages des Pèlerins bouddhistes*, de Stanislas Julien, II, p. 344, c'était une caisse en or.

[2]) Naturellement des siècles auparavant il y avait déjà des milliers de ces tombeaux consacrés aux Bouddhas antérieurs, etc.

Digitized by Google

Ananda trouva les habitants rassemblés pour un motif ou pour un autre à l'hôtel de ville. Il leur fit sa commission et tous, hommes et femmes, s'empressèrent d'aller offrir leurs hommages au Tathâgata. Ananda les divisa par familles, car s'ils s'étaient présentés individuellement cela eût pris beaucoup trop de temps.

Or, il résidait alors à Kousinâra un moine appelé Soubhadra. Apprenant l'événement qui se préparait, il prit la résolution de se faire instruire par l'ascète Gautama qui ferait cesser en lui tout doute (et tout désir); car il croyait fermement que l'ascète Gautama était en état de le faire. S'étant donc rendu au bois de sandals, il demanda à Ananda de l'introduire auprès du Maître. Ananda refusa en disant : « N'importunez pas le Tathâgata, il est fatigué. » Soubhadrâ insista et Ananda réitéra trois fois son refus, jusqu'à ce que le Maître, ayant entendu l'altercation, ordonna d'introduire le visiteur. Après les salutations d'usage, Soubhadra dit que les chefs de sectes célèbres, tels que Poûrana, Kâcyapa et les cinq autres, avaient chacun son système et que chacun confessait sa foi en conformité de ce système, mais que tous ne faisaient pas la même confession, qu'il était des choses professées par les uns et non par les autres. Le Maître lui répondit qu'il n'y avait pas à se préoccuper de ces différences, que dans toute discipline légale qui n'avait pas découvert le sentier noble et respectable, il ne saurait y avoir ni premier, ni second, ni troisième, ni quatrième ascète (les divers rangs ou degrés d'initiation); mais dans la sienne ce sentier était trouvé et il y avait les quatre classes d'ascètes. Les disputes avec d'autres ascètes sont stériles, et si les moines sont fidèles dans leur vie et dans leur conduite, le monde ne manquera jamais de grands maîtres pour l'instruire.

« Soubhadra, j'avais vingt-neuf ans,
Lorsque je me fis moine pour rechercher la sainteté.
Soubhadra, plus de cinquante ans se sont écoulés,
Depuis que je suis devenu moine,
Et que je me conduis selon l'ordre de la Loi
En dehors duquel il ne saurait y avoir d'ascète[1]. »

[1]) Comme nous l'avons remarqué plus haut, Soubhadra est une étoile dans la constellation de Bhadrapadâ, par conséquent ce n'est pas la dernière

Digitized by Google

Soubhadra fut tellement enthousiasmé, qu'il demanda à être immédiatement consacré, ce qui lui fut accordé, bien qu'un néophyte en temps ordinaire doive attendre quatre mois sa consécration. Il fut donc le dernier des disciples qui eussent vu le Seigneur face à face.

Le Maître donna encore à ses disciples quelques instructions sur la manière dont ils devaient se conduire entre eux, puis il ajouta : « Moines, je n'ai plus rien à vous dire, sinon que toutes les choses composées sont soumises à la loi de la vieillesse [1]. Persévérez avec courage. » Ce furent là ses dernières paroles [2].

Le Maître s'éleva ensuite au premier degré de la contemplation, puis au deuxième, au troisième et au quatrième; de là au point de l'infinité du monde, puis à celui de la pleine intelligence, puis à celui du néant, puis à celui de la non-conscience, qui n'est pas cependant le non inconscient, puis à celui de la suppression de la conscience.

Alors Ananda dit à Anourouddha: « Le Seigneur s'est endormi. » — Non, reprit Anourouddha, il ne s'est pas endormi ; il a atteint le point de la suppression de la conscience. » Ensuite le Seigneur *s'élève* à tous les degrés précédemment énumérés, mais en ordre inverse jusqu'au premier degré de contemplation; puis de ce premier de nouveau au deuxième, au troisième, au quatrième, et du quatrième il entre dans le Nirvâna final [3].

avant les Açvins. Mais comme la dernière, Révatî, est une femme, Soubhadra reste bien le dernier des disciples mâles. D'après une tradition des bouddhistes septentrionaux (Schiefner, p. 293) il meurt aussitôt après avoir obtenu la dignité de grand maître. Toujours est-il que Bhadrapadâ est le coucher héliaque avant la fin de l'année, avant l'entrée du maître dans le Nirvâna. La même chose est rapportée par Hiouen Thsang dans les *Voyages des Pèlerins bouddhistes*, II, p. 239.

[1]) Hiouen Thsang dans le *Voyage des Pèlerins*, I, p. 341, rapporte ainsi les dernières paroles du Seigneur au peuple : « Ne dites pas que le Tathâgata entre pour toujours dans le Nirvâna; le corps du Dharma durera éternellement, sans changement. Ne vous abandonnez pas à la nonchalance et cherchez la loi du salut. «

[2]) Toutes ces phases sont comprises d'une manière concrète, comme autant de mondes ou de cieux. Nous en reparlerons plus en détail plus loin.

[3]) Ce que nous trouvons mentionné dans Schiefner, p. 293, sur les derniers moments n'est pas dépourvu d'intérêt, à savoir, que le Seigneur s'éleva de sept brasses vers le ciel au-dessus de son siège, montra au peuple la couleur d'or de son corps, et dit : « Maintenant je disparais de l'existence. » Il renouvela cela vingt-quatre fois, et tint alors son dernier discours.

Digitized by Google

Au moment même, il se produisit un violent tremblement de terre et l'on entendit le roulement des tambours célestes. Le Dieu Brahma prononça les vers suivants:

« Tous les êtres dans l'univers devront tour à tour se dépouiller de leurs corps,
Si un tel prophète, que jamais le monde n'oubliera,
Le puissant Tathâgata, celui qui possédait la suprême sagesse est entré dans [le repos éternel. »

Et le Dieu Indra entonna cet hymne:

« Hélas! rien ne demeure. Tous les composés
Sont sujets à la naissance et à la mort.
Après être nés, ils sont anéantis;
Leur extinction est heureuse[1]. »

Anourouddha et Ananda récitèrent aussi des vers appropriés à la circonstance.

Parmi les moines, ceux qui étaient encore accessibles aux émotions de la sensibilité s'abandonnèrent aux éclats d'une douleur bruyante. Les autres se montrèrent calmes dans la conviction qu'aucune créature n'est immortelle. Anourouddha adressa aux moines, et en premier lieu à Ananda, un discours approprié à la circonstance [2].

[1]) Le manque de sens de ces vers trahit diverses altérations, mais bien que nous voyons clairement qu'ils ne nous ont pas été conservés dans leur forme primitive et qu'on a joué sur les différents sens de Sanskara, il nous est impossible de restituer cette forme. « Bénie, heureuse, » est ici impossible pour deux raisons : 1° parce qu'il suppose un sujet qui sente et que les sanskâra sont des objets; 2° parce qu'il est en contradiction avec le hélas! qui précède. Ces changements ont été faits par quelqu'un qui voulait faire concorder des vers qu'il savait avec une spéculation métaphysique, et il doit avoir compris les sanskâra comme des impressions.

[2]) Anourouddha prend ici la place du Maître; il doit donc de manière ou d'autre s'identifier avec Mahâ-Kâçyapa. Or Kâcyapi, qui ne diffère pas, en effet, de Kâcyapa, est un nom d'Anoûrou, le crépuscule du matin. Anourouddha se rattache non étymologiquement, mais phonétiquement à Anourou, tandis qu'Anirouddha est dans le Nord appelé aussi *Mahân âtmâ* (le même que *bouddhi*, intelligence). Mahâ, comme surnom de Kâçyapa, renferme une allusion à mahân. Anirouddha, dans le rôle du point du jour, s'appelle aussi Oushâpati, seigneur du matin, du crépuscule, en style mythologique, l'époux de l'aurore.

Digitized by Google

Après que les moines eurent achevé la nuit dans des entretiens édifiants, Anourouddha ordonna à Ananda d'aller à la ville, avertir les Malla de ce qui était arrivé. Précisément, pour un motif ou pour un autre, ils se trouvaient assemblés à l'hôtel de ville. A l'ouïe de la nouvelle qu'apportait Ananda, hommes, femmes et enfants s'abandonnèrent à leur tristesse et menèrent un grand deuil. Ils firent réunir des bouquets de fleurs et des guirlandes, chercher de la musique et se rendirent au bois de sandals. Arrivés, et après avoir dansé au son des voix et des instruments, ils placèrent des bouquets et des guirlandes sur le cadavre, dressèrent des tentes, disposèrent des guirlandes de fleurs en festons et achevèrent ainsi la journée.

Les fêtes des funérailles durèrent une semaine. Le septième jour le corps du Maître fut porté par huit des Malla les plus considérés dans leur sanctuaire de Moukouta-bandhana (c'est-à-dire le ruban du diadème) à l'Est de la ville. Ils demandèrent à Ananda de quelle manière devaient être célébrées les funérailles du Tathâgata. « Comme celles d'un roi, » répondit-il, et il répéta toutes les instructions que le Maître lui avait données. Elles furent immédiatement suivies [1].

A cette même heure, Mahâ Kâçyapa était en chemin, se rendant de Pâvâ à Kousinâra. Pendant qu'il se reposait sous un arbre, il vit venir sur la route, en sens inverse, un Ajivaka, qui portait une fleur du paradis. Kâçyapa lui cria : « Vénérable Seigneur, avez-vous vu mon Maître? — Oui, vénérable Seigneur, répondit l'Ajivaka; il y a une semaine que l'ascète Gautama est mort, c'est de ses funérailles que j'apporte cette fleur du paradis. » Alors quelques moines, encore sujets aux émotions de la sensibilité, menèrent deuil; mais les autres ne le firent pas.

[1] Après que le corps du Tathâgata eut été mis dans le cercueil, Anourouddha monta au palais des dieux et porta à Mayâ la nouvelle de la mort de son fils. Elle descendit aussitôt, accompagnée d'une foule d'êtres célestes, dans le bois de sâlas, à l'endroit où reposait le corps de son fils et mena deuil avec de grands cris. « C'en est fait, dit-elle, du bonheur des hommes et des dieux; l'œil du monde est éteint. » Alors par une force divine le cercueil du Tathâgata s'ouvrit de lui-même, le mort se dressa et dit à sa mère avec une voix douce : « C'est bien de la bonté à vous d'être venue de si loin. Vous tous qui observez la loi, cessez de vous livrer à une semblable douleur. » C'est ce que rapporte Hiouen Thsang dans le *Voy. des Pèlerins boud.*, II, p. 343.

Digitized by Google

Dans ce même instant, un vieux moine, appelé Soubhadra, s'assit dans l'assemblée [1] et dit: « Ne pleurez pas, car c'est une délivrance pour nous que la mort de cet ascète Gautama. Nous étions opprimés [2], constamment il disait: Ceci est convenable, cela ne l'est pas; mais à présent nous ferons ce que nous voudrons et nous nous abstiendrons de ce qui nous déplaira [3]. » Puis Kâçyapa rappela aux moines les paroles du Maître, qu'il faut se séparer de tout ce qui vous est cher.

A cette heure même trois des principaux Malla s'apprêtaient à mettre le feu au bûcher; mais ils ne purent y parvenir. Anouroudddha déclara que c'était parce que le bûcher du Maître ne pouvait s'enflammer avant que Kâçyapa n'eût salué avec sa tête les pieds du Maître. Et en effet, dès que Kâçyapa, accompagné des cinq cents moines, eut présenté ses hommages au Maître, le bûcher s'enflamma de lui-même.

Après que le corps eut été consumé, les Malla de Kousinârâ transportèrent ses reliques à l'hôtel de ville et les placèrent sous une coupole formée de lances et entourée d'une haie d'arcs, où pendant huit jours on les conserva et les honora par des danses, des chants, de la musique, en y suspendant des guirlandes et des bouquets.

A peine le roi de Magadha, Ajâtaçatrou, eut-il appris que le Seigneur était entré dans l'éternel repos à Kousinârâ, qu'il envoya un ambassadeur à Kousinârâ, pour demander une part des reliques, attendu qu'il était, comme le Seigneur, un Ksha-

[1]) Cela ne concorde pas avec ce que nous avons rapporté p. 221. La même chose est racontée littéralement dans les mêmes termes, mais un peu plus tard, dans le Coullavagga, II, p. 1.

[2]) Il y a littéralement nous étions dans le malheur, opprimés, éclipsés (par la plus grande lumière du soleil). Ecrasés, opprimés, *pîdita* et les termes synonymes, est une expression consacrée à propos d'une constellation dans laquelle se trouve le soleil.

[3]) Ces paroles de Soubhadra ne semblent nullement ici à leur place. Dans le passage cité du Coullavagga, Kâçyapa les répète pour pouvoir défendre avec encore plus de force la nécessité de réunir un concile. Dans cette dernière circonstance on les comprend. D'un autre côté, il est à remarquer que la mort de Soubhadra précède celle du Seigneur (voir p. 222). Cette circonstance pourrait faire penser qu'on a déplacé les paroles de Soubhadra. La conclusion ne serait pas juste : chaque année Soubhadra meurt et est délivré.



Digitized by Google

triya, et qu'il se proposait d'élever un tumulus (stoûpa) pour y conserver ces reliques.

Les Licchavi de Vaiçâlî, les Çâkya de Kapilavastou [1], les Bauli d'Allakappa, les Kolias de Râmogrâma et les Malla de Pâvâ firent la même demande. Un brahmane de Véthadvêpa en réclama aussi une part, parce qu'il était un brahmane.

D'abord les Malla ne voulaient pas accorder ces demandes, et ils disaient à la foule des moines et des laïques qui les pressaient: « Le Seigneur est entré dans le repos éternel sur notre territoire, et nous n'avons pas l'intention de céder de ses reliques. » Néanmoins sur les conseils du brahmane Drona qui leur représenta ce qu'il y avait de peu convenable à voir surgir une querelle au sujet des reliques du Bouddha, ils vinrent à de meilleurs sentiments. Drona fut chargé du partage. Il accepta cette mission, en ne réclamant pour lui que l'urne, sur laquelle il voulait faire bâtir un stoûpa.

Les Maurya de Pippalivana envoyèrent aussi un ambassadeur pour réclamer une part des reliques. Mais le partage était déjà fait, et ils durent se contenter de charbons provenant du bois du bûcher [2].

Tous ceux qui eurent une part des reliques réalisèrent leur projet d'élever dans leur pays une chapelle funéraire. Même Drona pour y placer l'urne et les Maurya pour y conserver les charbons.

Il y a une poésie qui dit que les os (ou le corps) du prophète mesurait huit drona [3]. Sept furent vénérés à Jamboudvîpa, et un à Râmagrâma, par le prince des Nâga [4]. Une canine fut révérée chez les dieux, une dans la ville de Gandhâra, une troisième dans le royaume de Kalinga, et la quatrième par les princes des Nâgga.

H. KERN (de Leyde).

[1]) Qui avait été ruinée.
[2]) Sur le fond, les traditions du Nord sont identiques. *Asiatic Researches*, XX, p. 316.
[3]) Une certaine mesure de capacité. A proprement parler, un seau, un tonneau, une auge.
[4]) Le mot *nâga* signifie originairement serpent.

Digitized by Google

# BULLETIN CRITIQUE

DES

# RELIGIONS DE L'INDE

(SUITE ET FIN[1].)

---

Le lecteur a pu apprécier ici même, dans la traduction de M. Collins, avec quelle sobriété et quelle clarté M. Kern décrit les traits essentiels du milieu dans lequel s'est développé le bouddhisme. Ces mêmes qualités distinguent toutes les parties de son œuvre, avec cette différence toutefois, qu'en abordant le sujet proprement dit, celle-ci s'ouvre à des détails souvent minutieux, à de longues énumérations de particularités techniques, mais sans que l'ensemble en souffre ni que les proportions en soient obscurcies. Dans ce travail délicat, la pensée de M. Kern ne procède pas comme la lumière qui projette ses rayons en ligne droite, éclairant les saillies de vives clartés et les relevant par des ombres profondes. Je la comparerais plus volontiers à une eau limpide, pénétrant sans se presser ni se troubler à travers tous les détours de son sujet et en remplissant peu à peu les moindres cavités. M. Kern nous présente ainsi successivement et dans un ordre qui lui est fourni par une vieille formule du bouddhisme lui-même, celle du Triratna, le Buddha et sa légende, le Dharma ou la doctrine, le Sangha c'est-à-dire l'Église et son histoire. De ces trois parties, la première seule est achevée : la dernière livraison publiée, la neuvième, s'arrête avant la fin de la seconde partie de l'exposition du Dharma. Que le tableau des

[1]) Voir la livraison précédente, t. V (1882), p. 104.

Digitized by Google

doctrines du Bouddhisme n'ait pas, dans une entière mesure, subi l'influence des théories mythologiques de l'auteur, ce serait lui faire injure que de le prétendre; car son travail n'est rien moins qu'une compilation sans lien organique. Mais sa manière d'écrire est si prudente, si éloignée de tout entraînement, l'interprétation est si nettement distinguée des faits eux-mêmes, et ceux-ci sont présentés d'une façon si complète, que le lecteur peut presque toujours se prononcer en connaissance de cause. M. Kern s'est particulièrement appliqué à faire ressortir les ressemblances multiples que ces doctrines présentent avec celles des autres religions hindoues. La comparaison, notamment, avec le système du Yoga, est très intéressante et, en majeure partie, tout à fait neuve. La cosmogonie du bouddhisme, ses théories de la hiérarchie des mondes et des êtres, de la succession des Buddhas, des grandes périodes cosmiques, les étrangetés les plus subtiles de sa métaphysique, tout ce qu'on met d'ordinaire au compte du bouddhisme fantastique des basses époques, est ramené par M. Kern à des éléments qu'il estime très anciens. L'Adi-Buddha lui-même, le Buddha primordial des livres du Népâl, ne serait après tout qu'une vieille conception réintroduite après coup sous une forme plus précise. J'ai déjà dit que l'auteur, du moins dans la partie publiée de son travail, est peu enclin à distinguer des époques dans ce développement, lequel, *a priori*, a dû être fort long, et que, pour ma part, je ne pouvais lui en faire un reproche. Il faut se résoudre ici à laisser bien des choses obscures, si on ne se sent pas le courage de prendre un parti violent. Le critérium tout extérieur, auquel M. Kern attache une certaine valeur, que ce qui est commun aux deux traditions du Nord et du Sud, est vieux, n'est lui-même pas fait pour inspirer toujours confiance. Plusieurs de ces récits communs n'apparaissent pas, semble-t-il, dans la littérature pâli avant les commentaires de Buddhaghosha (lequel était lui-même originaire du Nord) et de son époque. Cela n'empêche pas, assurément, que ces récits ne puissent être fort vieux, mais prouve encore moins qu'ils le soient en réalité. La conclusion ne devient plus précise, que quand la communauté remonte au canon pâli lui-même, point

Digitized by Google

souvent difficile à vérifier. Et que faire ensuite de tous ces récits pour lesquels il n'y a point de communauté? Au fond, la plupart des problèmes de ce genre, pour être résolus, supposent, en dernière analyse, une opinion faite sur la valeur respective des deux littératures. Ce n'est qu'avec réserve aussi que je puis accepter l'opinion que le bouddhisme n'a pu naître qu'à une époque où le monachisme était en plein épanouissement. Le terme est élastique ; mais il ne saurait être également juste, si on l'applique à la fois au bouddhisme et aux formes contemporaines de l'ascétisme. Nulle part ces dernières ne montrent rien qui ressemble à ce que l'Église bouddhique a été de bonne heure, avec sa discipline uniforme, ses conciles, ses monuments. Si, par quelque côté, celle-ci ou du moins une de ses branches, paraît s'être distinguée des communautés religieuses qui ont pu s'agiter autour d'elle, c'est par l'organisation, et c'est à cette organisation que nous semble devoir être réservé, à défaut d'un autre, le terme de monachisme.

Quant à l'explication que M. Kern donne de la légende du Buddha, elle peut se résumer en deux mots. Cette légende est d'un bout à l'autre mythique. Il ne s'y trouve pas la plus petite parcelle d'histoire, de souvenir réel. Non seulement le Buddha est le soleil, sa loi est la lumière, son père est le ciel, sa mère est la nuit, sa femme est la terre et leur fils est l'éclipse ; non seulement Kapilavastu, sa patrie, est la région des ténèbres et son peuple, les Çâkyas, sont les Niebelungen et les Huns de la légende germanique ; mais la même interprétation est successivement étendue à toutes les personnes qui l'approchent ou ont avec lui le moindre rapport, aux bienfaiteurs et aux rois qui le protègent, le nourrissent et qui sont identifiés avec des constellations, avec Mars, avec la pleine lune ; aux disciples qui l'entourent et qui sont les planètes et les étoiles ; à ses adversaires, qui sont encore les planètes ou la lune ; aux endroits où il s'arrête, qui sont les constellations et les quartiers célestes ; à ses courses annuelles, qui figurent les portions de l'écliptique, à tous les actes de sa vie enfin, sans exception. La prédication de Bénarès est le passage du soleil au méridien, celle de Gayâçiras est le coucher. Peu

Digitized by Google

importe que Gayâ, Bénarès, Çrâvasti, Vaiçâlî soient des localités réelles : dans la légende, ce sont des points astronomiques. Ces interprétations ne sont pas présentées sous cette forme ample, vague et vaporeuse, si chère aux mythologues. Les faits ne sont pas choisis et arrangés de manière à s'y prêter d'avance. M. Kern n'use d'aucun artifice. Son récit est aussi fidèle, aussi objectif que possible. Toute la théorie est donnée chemin faisant, en des notes courtes, claires, précises comme de l'algèbre. Comme la plupart de ces identifications sont sidérales, l'auteur hésite rarement. Il nous dira nettement à quelle échelle il faut mesurer les yojanas de tel ou tel voyage du Buddha, le nombre de jours qu'il a duré et l'époque de l'année où il a été entrepris. Il est si sûr de son fait, qu'il lui arrivera de rectifier la tradition et de restituer au bouddhisme des *arhatîs*, parce que les *arhats* ou saints de premier rang, sont les constellations et que, parmi celles-ci, il en est plusieurs qui sont du sexe féminin. A mesure qu'on avance ainsi, on se rappelle une promesse faite par M. Kern au début, d'établir plus tard pour cette légende le décompte du mythe et de l'histoire, et on se demande ce qui pourra bien rester pour cette dernière. En effet, quand on arrive à ce chapitre, où l'auteur présente une vue d'ensemble de sa théorie, on voit qu'il se résume en une soustraction fort simple ; j'ôte tout, reste zéro. Le peu qui subsistait, est passé à son tour au creuset du symbolisme. La doctrine des *Nidânas* ou des Douze Causes, devient le mythe de la course créatrice du soleil à travers les douze mois. Les Quatre Nobles Vérités figurent les quatre saisons astronomiques. Le Tiratna et le Tripiṭaka correspondent au soleil levant et au passé, au soleil triomphant et au présent, au soleil couchant et au futur, ou encore à la préexistence, à la vie actuelle et à la vie d'outre-tombe. Ce n'est pas que M. Kern nie l'existence du Buddha. Il la nie aussi peu que celle du bouddhisme. Celui-ci est un ordre religieux qui a eu pour dieu le soleil, et un ordre ne se fonde pas sans fondateur. Mais il y tient si peu, à ce fondateur ! Il n'y a pas jusqu'à ce grand idéal de bienveillance et de charité qu'évoque ce nom, qui ne se résolve en un symbole de la *maitrî* brâhmanique doublée de la maxime que le soleil luit pour tout le monde.

Digitized by Google

Si le lecteur veut bien se reporter aux réserves que j'ai dû faire ici-même, il y a deux ans, à propos du livre de M. Senart [1], il ne sera pas étonné de me trouver pour le moins aussi défiant à l'égard des conclusions de M. Kern, qui exigent un acte de foi mythologique bien autrement précisé encore que celles du savant français. Mais avant d'aller plus loin, je tiens à exprimer le sentiment d'admiration, mêlé, il est vrai, de surprise et d'inquiétude, mais vif et sincère, avec lequel j'ai suivi sa démonstration. Ce qu'il faut le moins chercher ici, c'est de la fantaisie. Il n'est pas une seule de ces identifications qui ne s'appuie sur quelque rapport finement et savamment saisi, sur quelque étymologie souvent neuve et séduisante, suggérée à l'auteur par sa connaissance rare de la riche synonymie et des moindres habitudes du sanscrit, bien qu'il y en ait aussi, dans le nombre, quelques-unes qui reposent sur les possibilités que fournit le lexique, plutôt que sur l'usage réel de la langue. On n'admirera pas moins chez M. Kern le sens délicat qu'il a des procédés du langage mythologique ; on sera obligé surtout de convenir que toutes ces interprétations se prêtent entre elles un merveilleux appui. Il y a plus : ces explications ne me paraissent pas seulement séduisantes ; mais il en est plusieurs que je tiens pour vraies. Je crois, comme M. Kern, que plus d'une des vieilles divinités revit dans cette légende sous des traits encore saisissables. Je reconnais avec lui des déesses mères dans ces courtisanes opulentes et hospitalières, les planètes dans ce groupe inséparable des six maîtres hérétiques, et la lune en lutte avec le soleil dans le récit de la rébellion de Dévadatta. Enfin, comme j'aurai à le dire tout à l'heure en parlant du livre de M. Oldenberg, j'estime de mon côté que la biographie du Buddha est si pénétrée de mythes solaires, qu'il faut se résigner à n'en pas savoir grand'chose de positif. Mais il m'est impossible d'aller plus loin ; de poursuivre encore le mythe où il faut tant d'efforts pour le découvrir et où il serait si simple de reconnaître la légende. Pourquoi ne pas

[1]) Une nouvelle édition vient de paraître. *E. Senart : Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines. Seconde édition revue et suivie d'un Index.* Paris, 1882.

Digitized by Google

admettre qu'un homme du nom de Gautama, né sur les confins du Népâl, a prêché sa doctrine dans les pays du Magadha et du Koçala? Qu'à Gayâ, à Benarès, à Çrâvastî, à Vaiçâlî, on se transmettait sur son compte des souvenirs plus ou moins authentiques, des réminiscences plus ou moins fidèles de son enseignement, quelques formules peut-être qu'il se plaisait à répéter, un petit nombre des paroles simples et profondes, des fines réparties (car il y en a de la sorte dans cette littérature désespérément médiocre, et dont on fera difficilement crédit aux rédacteurs) qui tombaient de ses lèvres et trouvaient le chemin des cœurs? Qu'il est mort enfin dans le pays des Mallas, laissant le souvenir ineffaçable de sa mansuétude, de sa sainteté, de son empire sur les âmes? Autour de ce souvenir, l'imagination populaire d'un côté, l'imagination monacale de l'autre, ont amassé ensuite, et cela de bonne heure, les mythes qui réalisaient pour elles l'idéal de la sainteté et la suprême majesté, mythes parfaitement reconnaissables en beaucoup de cas et dont il ne reste alors plus à discuter que l'âge, plus effacés dans d'autres, dont l'état variable de conservation ou d'élaboration peut s'expliquer de bien des manières, et qui enveloppent toute cette figure d'un voile épais d'incertitude et de mystère, mais que nous ne sommes pas en droit de supposer partout *a priori* au point de faire évanouir la personnalité de celui qui leur a servi de centre et de support. La tradition fait mourir cet homme merveilleux d'une indigestion de chair de porc. Si c'est encore là un mythe, on conviendra qu'il est fort étrange. Qu'on accorde aussi peu d'autorité qu'on voudra, aux récits des pérégrinations du Buddha et, à mes yeux, ils n'en ont aucune, c'est les remplacer par des itinéraires bien plus suspects encore que de les tracer dans le ciel, et d'en calculer les étapes par ascension droite et par déclinaison. M. Kern s'est ménagé, je le sais, un puissant argument: la concordance parfaite de toutes ces interprétations, qui semblent, en effet, se servir mutuellement de preuve et de contrôle. Les plus sceptiques doivent se sentir ébranlés quand, avec une conviction profonde, il fait remarquer combien cette histoire en apparence impossible, devient littéralement vraie du moment

Digitized by Google

qu'on en pénètre le sens réel mais caché. En y réfléchissant toutefois, on trouvera peut-être que l'honneur de ce résultat revient à son industrie d'abord, et puis aussi, pour un peu, à la nature particulière des procédés du mythe, où la fin et le commencement, le père et le fils, le frère et la sœur, le levant et le couchant, le nord et le sud se confondent, où toutes choses ont double et triple face, où le fil d'Ariane peut se rompre une infinité de fois, sans que notre patience à le ressaisir en soit lassée. Ne sait-on pas que si le mythe a une merveilleuse aptitude à prendre les apparences de l'histoire, l'explication mythique n'est pas moins apte à la dissoudre ? D'ailleurs combien certaines de ces identifications ne sont-elles pas fragiles, si on les prend une à une, et ne doivent-elles pas à l'ensemble dans lequel elles sont introduites sur la foi du plus faible indice ? On éprouve quelque embarras à dire ces choses aux mythologues, car ils le savent mieux que nous. Il faut les dire pourtant. L'avouerai-je du reste ? C'est précisément cette concordance qui m'inquiète. Elle suppose parfois chez les auteurs de la légende, la pleine conscience de leur œuvre. Plus d'un de ces récits ne serait autre chose qu'un petit roman solaire, la description d'un aspect céleste, une sorte d'énigme astronomique faite à tête reposée. M. Kern ne recule pas devant cette conséquence, même quand il s'agit de récits qu'il estime relativement modernes et où il pense découvrir des traces d'idées grecques. En plus d'un endroit, il affirme que les Bouddhistes, au fond, ne se sont jamais mépris à cet égard, que c'est nous qui ne savons plus les comprendre. Pour moi, cette clairvoyance m'effraie. Quoi, les Bouddhistes auraient su que leur maître était le soleil, et ils ne nous en auraient rien dit, ou, plutôt, ils nous l'auraient dit de cette façon ! Je sais bien que la pensée de M. Kern à cet égard est infiniment délicate, parfois subtile, et, qu'à la reproduire ainsi en peu de mots, je la violente bien malgré moi. Je sais encore que l'athéisme bouddhique et hindou en général ne doit être abordé qu'avec précaution, et en tenant compte d'aptitudes d'esprit invétérées et bien différentes des nôtres; que le Buddha, en particulier, est à bien des égards un dieu pour ses fidèles, qu'en un sens il

Digitized by Google

l'est devenu, et qu'en un autre sens aussi il l'a probablement toujours été ; que l'idée enfin d'un dieu mort, mais devant renaître, se retrouve un peu partout, et qu'en appliquant à une donnée pareille la métaphysique du vieux Vedânta, on peut, à la rigueur, arriver à quelque chose qui ressemble au Buddha de M. Kern. Seulement, je me demande si une conception semblable a chance de vivre. Elle me paraît si instable, que je la vois verser en passant du cerveau qui l'a conçue, dans celui dù premier disciple. Si le Buddha est de même nature qu'Héraclès, Adonis ou, pour ne pas sortir de l'Inde, que Krishna ou Râma, on se demandera toujours ce qu'est devenu le dieu ; pourquoi, à mesure que sa majesté s'affirmait davantage, son caractère divin s'est à ce point effacé. Car M. Kern a beau dire : la biographie du Buddha n'est pas donnée comme divine et dans ce cas, les choses sont ce qu'on les affirme être. La vie de Krishna serait dépouillée de la moitié de ses merveilles et celle du Buddha serait plus chargée encore de surnaturel, qu'elles seraient toujours, celle-ci la vie d'un dieu, celle-là la vie d'un homme. Plus que toute autre, cette religion me semble exiger l'intervention décisive d'une puissante personnalité, et je ne vois plus quel en aurait été le facteur dans la théorie de M. Kern, qui m'enlève l'homme sans parvenir à me rendre le dieu.

Tout autre est l'ouvrage sur le Buddha et le bouddhisme de M. Oldenberg[1]. Tandis que le savant professeur de Leyde résume et coordonne les travaux antérieurs comme ils ne l'avaient pas encore été, M. Oldenberg ne fait usage que de documents nouveaux, tous de même source et pour lesquels il revendique une autorité exclusive. Son livre nous représente le Buddha et son œuvre tels qu'ils se dégagent des livres du canon pâli, et plusieurs de ses conclusions nous font passer à l'extrême opposé. Les procédés d'exposition ne sont pas non plus les mêmes. M. Oldenberg est un coloriste, même quand il traite de métaphysique, et tel est le charme et la vie intense qu'il sait donner à ses

[1]) Hermann Oldenberg : *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde.* Berlin, 1881.

Digitized by Google

peintures, que le lecteur croit assister à ces scènes lointaines mêlé aux disciples et assis aux pieds du maître sous les ombrages d'Uruvilvâ ou de Çrâvastî. Dans le même ordre que M. Kern, l'auteur traite successivement de la vie du Buddha, de sa doctrine et de l'ordre qu'il a fondé. L'introduction, dans laquelle il trace le tableau du développement religieux et philosophique de l'Inde jusqu'à l'avènement du bouddhisme, est un morceau admirable, bien qu'il puisse être difficile à entendre parfois pour un lecteur non préparé. Avec toutes ses qualités de vigueur et de pittoresque, le style de M. Oldenberg n'a pas la clarté tranquille et limpide de celui de M. Kern. La proposition qui, chaque jour, paraît gagner davantage, tout en étant souvent bien mal posée, que le bouddhisme a pris naissance et s'est développé dans un milieu religieux et social sensiblement différent de ce que nous montre l'ancienne littérature brâhmanique, est ramenée ici à ses véritables termes. M. Oldenberg n'y fait intervenir ni aborigènes, ni Scythes, ni Touraniens [1]; il se renferme prudemment dans les limites des populations aryennes, les seules dont nous sachions quelque chose. Précisant des indications mises d'abord en évidence par M. Weber, il pense, non sans de bonnes raisons (voir le premier des *excursus* mis à la fin du volume, p. 399), que les contrées orientales, qui furent le berceau du bouddhisme, différaient sous ce rapport des pays situés plus à l'ouest. J'ajouterais volontiers pour ma part, que, même en ce qui concerne ces derniers, il y a des réserves à faire. Les religions de Çiva, de Krishna, peut-être d'autres encore, qui sans doute y étaient dès lors répandues, les indices parfois significatifs qui se trouvent çà et là sur la vie de clan de ces populations et qui supposent parmi elles une assez grande diversité, ne rentrent qu'imparfaitement dans le

[1]) Tout récemment encore, M. Rhys Davids, dans ses *Hibbert Lectures*, dont il sera question tout à l'heure, a cherché chez les tribus non aryennes l'origine de la doctrine des renaissances ou de la métempsycose. Or, tout ce que des informations récentes nous ont appris sur ces peuples, nous les montre enclins au schamanisme, au culte des esprits, des revenants, ce qui ne ressemble guère à la métempsycose. M. Kern me paraît avoir expliqué fort heureusement cette dernière, comme une inconséquence que le sens de justice si profond chez les Hindous, leur a fait introduire dans leurs systèmes spéculatifs.

Digitized by Google

cadre un peu artificiel des Brâhmaṇas et de la Smṛiti. Pour tracer ce tableau de l'Inde antique, l'auteur s'est servi de toute la littérature du vieux brâhmanisme, même des portions les plus modernes, comme d'autant de documents antérieurs au bouddhisme. Je ne saurais lui en faire un grave reproche, car je pense que, pour le fond, ils le sont en effet. Mais M. Oldenberg les tient aussi pour tels en ce qui concerne leur rédaction, et, sur ce point M. Weber a réuni trop d'arguments contraires, pour qu'il soit possible de les écarter ainsi sans plus ample examen. Il faudrait en tout cas y apporter des preuves plus décisives que celle que l'auteur tire de la forme déjà toute personnelle, encore inconnue dans les Brâhmaṇas, sous laquelle le dieu Brahmâ paraît dans les plus anciens textes bouddhiques, car il serait peut-être encore plus simple de renverser la proposition et de dire que ces « anciens textes » ne sont pas aussi anciens que le pense M. Oldenberg, ni aussi rapprochés des origines de la religion. Mais ce sont là, avec quelques autres sur lesquelles je passe, des divergences légères et qui ne sauraient en rien atteindre le mérite de cette brillante et solide étude.

Non moins belles et encore plus neuves sont les sections qui traitent des doctrines du bouddhisme, de ce qu'il faut entendre par sa charité, sa bienveillance envers les êtres, où le vif sentiment de l'universelle souffrance et de la caducité de toutes choses, l'emporte de beaucoup sur l'amour actif du prochain; de ses tendances au point de vue social, en somme sensiblement aristocratiques; de son caractère rationaliste, qui lui fait envisager le salut avant tout comme une affaire de science; de la position qu'il fait à la femme; enfin de l'organisation de l'ordre, de son statut juridique, de sa discipline et de ses rapports avec la société laïque. Il y a là une foule d'observations délicates, de nuances finement saisies qui témoignent d'un tact exquis d'historien et de philosophe. Le côté tendre du bouddhisme notamment apparaît sous un jour nouveau et la comparaison souvent faite de l'œuvre du Buddha et de celle de Jésus, est ramenée à une mesure plus exacte. J'ajouterai seulement qu'il convient de ne pas oublier, en lisant cette belle et soigneuse exposition,

Digitized by Google

qu'elle est faite d'après des sources exclusivement ecclésiastiques. En fait de doctrines particulières, je ne signalerai que la solution, à mon jugement, définitive, que l'auteur a donnée de la question si controversée du Nirvâṇa; comme Burnouf, M. Oldenberg pense que, logiquement, la fin du bouddhisme ne peut guère être que le néant. Comme d'autres, il a constaté dans les textes une aversion visible d'en convenir, le désir de jouer sur les mots et de présenter des équivalents illusoires. Mais le premier il a su, sans s'arrêter à ces subterfuges, obtenir des textes la réponse vraie. Celle-ci est que le Buddha n'a rien enseigné à cet égard, que c'est là une des questions qu'il a expressément déclinées et réservées. Le Nirvâṇa mettra fin à la douleur et à la mort; c'est tout ce qu'il est permis de savoir. Demander au delà, c'est s'enquérir de vaine science. Tout ce morceau, écrit avec une rare délicatesse de touche, est un travail achevé, sur lequel il n'y aura plus à revenir.

J'arrive enfin aux points sur lesquels je suis obligé de me séparer de M. Oldenberg. Dès le début, son livre s'annonce comme la réfutation de celui de M. Senart. Il repousse absolument l'interprétation mythologique de la légende du Buddha, dans laquelle il pense reconnaître au contraire un noyau solide de souvenirs historiques. Au fond pourtant, il n'en conserve pas autant qu'on pourrait le supposer d'abord. Il n'en retient guère que certaines données du commencement et de la fin, et en abandonne presque tout le milieu. Il aurait pu sans péril en abandonner encore davantage. Que Mâyâ, par exemple, la mère du Buddha, soit une figure absolument mythique, ne saurait faire doute à notre avis. M. Oldenberg montre que l'arbre de la Bodhi n'apparaît pas tout à fait de la même façon dans la forme la plus ancienne, selon lui, de la légende; qu'il y est associé moins étroitement avec l'assaut et la défaite de Mâra. Cela touche en certains points la théorie de M. Senart, mais ne l'infirme pas. Qu'il y ait là simplement le souvenir d'un arbre au pied duquel le Buddha aurait médité, ne paraît s'accorder ni avec l'importance attachée à cet arbre et à d'autres semblables dans les textes, ni avec le rôle qu'on leur voit jouer dans les bas-reliefs

Digitized by Google

de Bharhut, aussi vieux peut-être qu'aucun des livres actuels du canon pâli. Mais je ne veux pas multiplier ces exemples. Si les divergences qui me séparent de M. Oldenberg ne portaient que sur l'authenticité plus ou moins grande de tel ou tel fait, elles ne vaudraient pas la peine d'être relevées. Mais elles portent plus loin. Elles impliquent, comme on va le voir, une vue sensiblement différente du développement du bouddhisme et de sa littérature.

Je disais tout à l'heure que M. Oldenberg abandonnait beaucoup de choses dans la vie du Buddha. Cette assertion n'est pas tout à fait juste. En réalité M. Oldenberg n'abandonne rien ou, plutôt, il n'abandonne que ce qui ne se trouve pas dans les livres du canon pâli. D'après lui, ces livres ne connaissent pas encore les mythes dont cette histoire s'est enrichie plus tard. Seuls ils sont anciens : ils touchent presque à l'époque du fondateur et, sous la simple réserve de leur caractère légendaire, ils nous donnent l'image fidèle, complète, du bouddhisme primitif. Tout le reste est secondaire et sans valeur. Sans prétendre, même de loin, à la connaissance approfondie que M. Oldenberg possède de cette littérature, je crains qu'il n'y ait là beaucoup d'illusion. De ce que le Tripiṭaka ne s'arrête pas beaucoup à ce que M. Kern appelle le côté héroïque de la carrière du Buddha-soleil, à son existence de Bodhisatva; de ce qu'il ne s'y trouve aucun récit continu, de la façon du Lalitavistara, pour cette portion de sa vie, faut-il conclure que ces légendes si manifestement mythiques n'existaient point encore, quand on voit ces livres les effleurer si souvent? Est-il probable qu'à une époque où la religion n'était plus à se faire, où elle était faite, on ait su plusieurs choses si précises sur la patrie, la famille, les relations, les prédécesseurs du maître, et qu'on se soit résigné à n'en pas savoir davantage? J'ai indiqué tout à l'heure des éléments parfaitement mythiques dans le récit de M. Oldenberg, et j'aurais pu en étendre la liste. Qu'on retranche par exemple de la lutte de Dévadatta contre son maître les circonstances où M. Kern me semble avoir si bien reconnu les phases de l'éclipse lunaire, que restera-t-il de plus qu'un nom? Quant à la tentation de Mâra (on connaît déjà ses

Digitized by Google

armées), c'est peut-être parce qu'elle gêne l'auteur, qu'il voudrait la remplacer par l'intervention du dieu Brahmâ. A l'exemple de M. Kern, nous les retenons toutes deux et les expliquons l'une par l'autre. Pour d'autres détails, nous renvoyons le lecteur à M. Rhys Davids, qui partage la plupart des idées de M. Oldenberg, mais qui admet lui-même que, déjà dans ces livres, la personnalité du Buddha s'est plus ou moins fondue dans les figures mythiques du Mahâpurusha et du roi Cakravartin. En général, si le canon pâli, pour une raison ou pour une autre, est sobre de mythes développés ou, ce qui pourrait bien être également vrai, s'il les présente plus uniformément et plus adroitement déguisés, il faut admettre d'autre part qu'il offre de singulières lacunes. Il y a là comme des amorces qui attendent quelque chose, des têtes de lignes qu'il faut prolonger et qui pourraient bien alors nous ramener droit à ce roman postérieur dont on veut se débarrasser.

Des considérations de ce genre n'auraient guère de valeur, si l'âge que M. Oldenberg revendique pour le canon pâli était solidement prouvé ; s'il était démontré que la plus grande partie en remonte avant le concile de Vaiçâlî, au 1er siècle du Nirvâ*n*a et qu'il était achevé, tel que nous l'avons, au temps d'Açoka. Mais qu'en est-il de cette démonstration? Elle paraît bien faible en présence des témoignages qui nous parlent d'une longue tradition orale, absolument inadmissible pour un ensemble d'écrits pareils, ainsi que des divergences que présentent les deux collections du Nord et du Sud. Les édits d'Açoka ne contiennent aucune allusion à un code sacré. Une de ses inscriptions, il est vrai, cite des livres bouddhiques; mais elle paraît prouver précisément le contraire de la thèse de M. Oldenberg. Ce qui ressort, en effet, pour moi de l'inscription de Babhra, c'est que le bouddhisme d'alors avait bien une littérature, mais point de canon. Que les textes mentionnés dans cette espèce de mandement royal aient été compris dans le Tripi*ṭ*aka actuel, je n'y contredis pas, bien qu'on ne les y ait pas encore identifiés d'une manière bien satisfaisante [1]. Mais, à coup sûr, ils n'étaient pas

[1]) On en trouvera un exemple chez M. Oldenberg, qui traduit (p. 136) un de

Digitized by Google

encore codifiés comme ils le sont aujourd'hui. Quand cela s'est-il fait? Il est difficile de le dire. Peut-être sous Açoka. A Bharhut on trouve mentionné un certain Bodhirakhita Pancanekâyâka (Cunningham, p. 142, n° 52), dont le surnom pourrait bien se rapporter aux cinq divisions de la Corbeille des Sûtras. Et, dans la suite encore, que de chances d'altération pour la collection! Pour le canon du Nord, on a bien été amené à supposer un nouveau remaniement sous Kanishka, près de trois siècles plus tard; et la destinée des livres du Sud, pour une longue période, n'est pas mieux garantie, jusqu'au moment où ils apparaissent à Ceylan, dans une langue plus jeune, qui n'est plus ce qu'elle prétend être, le mâgadhi (à peu près comme si nos évangiles étaient donnés pour des textes hébreux), et fixés par des commentaires dont l'histoire n'est pas non plus à l'abri de tout soupçon. Il reste donc sur toute cette question des doutes graves, qui ne permettent pas d'écarter simplement comme modernes les traditions, à bien des égards différentes, qui ont trouvé leur expression définitive dans des livres tels que le Lalitavistara.

Les caractères intrinsèques de cette collection ne peuvent que confirmer dans cette hésitation. S'il s'y trouve des morceaux anciens, ils sont comme noyés dans une masse terne, uniforme, où la religion est non seulement arrêtée jusque dans les moindres détails, mais où elle apparaît déjà comme pétrifiée. L'ensemble est une littérature de moines vivant dans un monde tout autre, et ruminant un passé dont ils sont éloignés d'une distance infinie. M. Oldenberg est un appréciateur trop fin pour n'avoir pas été frappé du caractère à la fois scolastique et vague de la plupart de ces récits, où se trouve si rarement la fraîcheur et la précision du souvenir immédiat. Il cherche à l'expliquer par le peu d'habileté des hindous à saisir le caractère individuel, et par l'esprit qui a dû régner dans l'entourage du maître et des pre-

ces textes, les « Questions d'Upatishya. » Le titre donné dans l'inscription est peu précis et l'identification est loin d'être sûre. Le morceau est d'une belle et touchante simplicité. Si nous étions encore de bons juges des motifs qui ont pu déterminer les préférences du pieux empereur, je dirais que le texte paraît bien court et, peut-être, pas assez important, pour justifier une recommandation aussi spéciale.

Digitized by Google

miers disciples, entourage où il ne faudrait pas chercher les scènes de l'Évangile, mais les habitudes d'une parishad hindoue, les discussions de l'école d'Origène plutôt que les entretiens de la Galilée. Il a écrit à ce sujet des pages charmantes, qui contiennent sans doute beaucoup de vérité, mais qui n'expliquent pas tout. Nous avons dans les Upanishads des morceaux qui nous transportent dans un milieu tout semblable, mais qui sont puisés, eux, aux sources vives. Qu'on les compare et qu'on juge. Et, s'il est vrai que ni l'épopée, ni le théâtre hindous n'ont porté bien loin l'art de caractériser leurs personnages, ils savent du moins les faire agir et parler sensément, ce qui n'est pas toujours le cas ici. Où sont donc ici les sermons du Buddha? Même dans les morceaux d'une importance capitale, tels que la prédication de Bénarès, est-il possible de saisir l'écho d'un souvenir réel? J'admets qu'on ait beaucoup ergoté dans l'intérieur du Sangha. Mais le bouddhisme s'est aussi répandu au dehors. Où trouverons-nous ce qu'il a pu dire aux masses?

C'est une réponse à cette question que me paraît fournir cette littérature tant décriée qu'on pourrait appeler l'épopée bouddhique, avec sa poésie à la fois riche et naïve et ses légendes si merveilleusement aptes à s'emparer de l'esprit du peuple. Ces livres, il est vrai, nous ne les avons pas non plus dans leur forme originale. Dans le Nord déjà, d'où ils sont originaires, ils ont été odieusement affublés d'oripeaux et travestis en une langue prétendue savante, car il est dit que nulle part chez ce peuple, en quelque endroit qu'on vienne à jeter la sonde, celle-ci ne touchera le fond naturel. Ils n'en représentent pas moins un bouddhisme populaire, qu'il faut admettre à côté de la forme scolastique, aussi nécessairement qu'il faut admettre des religions populaires à côté du brâhmanisme ritualiste et spéculatif; bouddhisme aussi vieux que l'autre qui n'aurait pu vivre sans lui, duquel il n'a certainement pas tout reçu et auquel il a dû, de son côté, donner quelque chose. Comme les religions de Çiva et de Krishna, il s'est alimenté directement à cet ensemble de vieux mythes que le Védisme était loin d'avoir épuisé et qui constituait, avec une infinité de variantes, une sorte de biographie



Digitized by Google

divine préparée d'avance pour ces dieux sauveurs venant vivre au milieu des hommes. L'Église à son tour serait-elle restée fermée à ces mythes ? Elle l'est restée si peu que, même dans le Sud, où elle semble avoir été organisée plus fortement, elle les a reçus presque sans modifications dans des livres accessoires, et qu'ils ont certainement réagi de très bonne heure et dans une mesure qu'il n'y a plus guère d'espoir de pouvoir déterminer, sur la rédaction du canon pâli lui-même. Quelques-unes des données essentielles et, par conséquent, des plus anciennes de la vie canonique du Buddha, n'ont pas une autre origine. Seulement, dans ces livres, elles sont ramenées uniformément à l'idéal monacal. Le dieu et le héros est redevenu l'ascète Gautama, à peu près comme, dans la Châ*n*dogya Upanishad, K*r*ish*n*a, fils de Devakî, le Soleil fils de la Nuit, est devenu un simple docteur.

Pour me résumer, je crois donc qu'une explication purement évhéméristе de la vie du Buddha est aussi inadmissible qu'une explication purement et systématiquement mythologique : que le mythe est un critérium trompeur pour établir le rapport chronologique des deux sortes de documents qui nous sont parvenus, parce qu'il n'en est aucun qui n'en soit plus ou moins pénétré : que rejeter, enfin, toute une portion de ces documents, c'est mutiler le bouddhisme même primitif et le rendre, comme religion, inexplicable. Dans le livre de M. Kern, c'est l'homme qui manque à cette histoire ; dans celui de M. Oldenberg, c'est le dieu.

Ce serait me répéter que d'entrer dans le même détail à propos du livre de M. Rhys Davids sur le bouddhisme [1]. Les vues de l'auteur, en effet, ne diffèrent pas essentiellement (quelques divergences ont déjà été indiquées plus haut) de celles de M. Oldenberg, et les limites du sujet y sont à peu de choses près les mêmes. C'est un beau livre, que tout le monde lira avec plaisir et profit, le spécialiste pour le moins autant que le *general reader*, mais qui se ressent un peu de son origine. L'exposition

[1]) *The Hibbert Lectures*, 1881. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by some points in the History of Indian Buddhism. By T. W. Rhys Davids.* London, 1881.

Digitized by Google

oratoire a des exigences qui constituent une sorte de servitude, même pour le talent le plus consommé. A la lecture, la pensée de l'auteur gagnerait parfois à être plus condensée. Il y a aussi, par ci par là, des entraînements de langage. Les Upanishads, par exemple, sont qualifiées de verbiage. Quelle imprudence, de la part d'un traducteur des Suttas ! Pour mieux faire saisir les caractères distinctifs du bouddhisme, il lui arrive parfois de les exagérer, et d'en représenter l'avènement comme un déplacement subit de l'axe de la pensée, bien que rien ne soit plus éloigné de son opinion véritable et que nul n'ait contribué plus que lui à y montrer pour ainsi dire le fruit mûr d'une évolution. Et c'est bien encore là, en effet, la doctrine fondamentale de son livre. Par contre, l'objet même de ces conférences l'invitait à embrasser un horizon plus large que le bouddhisme et, en s'élevant à des considérations générales sur la religion, à toucher à des problèmes bien autrement difficiles et redoutables. Il l'a fait avec beaucoup de science et de mesure et, ce qui vaut mieux encore, de modeste et ferme sincérité.

On ne trouvera ni science de première main, ni vues spéciales bien neuves, dans une autre série de *lectures* faites à Édimbourg, dans la vieille église de Saint-Giles, par le principal de l'Université de Glasgow, le révérend J. Caird [1]. Mais l'auteur, qui s'est familiarisé à un degré rare avec l'histoire générale des religions [2], et qui est en outre un théologien distingué, s'est donné la peine de s'enquérir aux meilleures sources. On a dit souvent du mal de cette mode des conférences, et il n'en est pas dont on puisse faire un pire abus. Celles de M. Caird ont réellement pour but d'instruire et elles le font, à leur manière, avec une haute autorité. Plus que d'autres peut-être, le spécialiste, à qui les arbres finissent parfois par cacher la forêt, fait bien de sortir de temps en temps du fourré et de voir ce que des hommes habitués à juger de haut

[1]) *St-Gile's Lectures. Second series. The Faiths of the world. Lectures I and II. Religions of India : Vedic Period-Brahmanism, Buddhism. By the Rev. John Caird, D. D,* 2 fascic. Edinburgh, 1881.

[2]) M. Caird est l'auteur d'un ouvrage important sur cette matière : *An Introduction to the Philosophy of Religion.* Glascow, 1880, où les vues de Hegel sont particulièrement l'objet d'une étude approfondie.

Digitized by Google

et qui vivent au grand air, pensent de l'objet habituel de ses travaux. Une autre série de leçons sur l'histoire comparée des religions, dont il a été plusieurs fois parlé déjà dans ce Bulletin, les *Muir Lectures* fondées par l'illustre indianiste M. J. Muir, et qui sont faites, également à Édimbourg, chaque année par M. le principal Fairbairn d'Airedale College, se sont détournées de l'Inde cette fois-ci, pour s'occuper des croyances de l'Égypte, de la Palestine et de Babylone [1].

Je suis obligé de glisser sur les autres publications relatives au bouddhisme, malgré l'importance de plusieurs d'entre elles. La maison Trübner a donné une nouvelle édition de la Vie du Buddha d'après les sources birmanes, de Mgr Bigandet [2]. On sait qu'il existe une bonne traduction française [3] de cet ouvrage consciencieux, qui fournit sur plusieurs points des renseignements qu'on chercherait vainement ailleurs. M. Senart a achevé la première série de ses belles études sur les inscriptions d'Açoka [4], si importantes pour l'histoire du bouddhisme et de l'Inde en général. Les textes étudiés dans cette première partie sont les édits dont on a plusieurs rédactions parallèles gravées sur rocher. Le même sujet a été repris par un savant indigène, d'une rare pénétration, le pandit Bhagwânlâl Indraji [5], qui partage avec M. Senart l'honneur d'une de ses plus belles découvertes paléographiques, celle de la notation de l'*r* combiné avec une autre consonne dans le texte de Girnâr. M. Hoernle a abordé l'interprétation, jusqu'ici fort en souffrance, des courtes mais nombreuses inscriptions de Bharhut, et il a savamment rectifié celle d'un texte épigraphique bouddhique

[1]) Comptes rendus dans: *The Scotsman*, Edinburgh, nos des 10, 12, 14, 17, 19 et 21 janvier 1882. — Depuis que ces lignes ont été écrites, une mort inattendue a enlevé M. Muir aux lettres sanscrites et à ses nombreux amis. Les études d'histoire religieuse n'avaient point de patron plus zélé, de juge plus clairvoyant. La *Revue*, qu'il a honorée de son bienveillant appui dès le premier jour, est particulièrement sensible à la perte de ce grand savant, qui fut aussi un grand homme de bien.

[2]) *The life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, with Annotations. By the right Rev. P. Bigandet, Bishop of Ramatha, vicar-apostolic of Ava and Pegu. Third edition.* 2 vol. London, 1881.

[3]) Par M. Victor Gauvain. Paris, 1878.

[4]) 4e et 5e articles, dans le Journal Asiatique, nos d'octobre-décembre 1880 et février-mars 1881. Aussi publié à part : *Les Inscriptions de Piyadasi, par E. Senart. Tome* Ier, *Les Quatorze Edits.* Paris, 1881.

[5]) *The Inscriptions of Açoka*, ap. Indian Antiquary. April 1880.

Digitized by Google

provenant de la vallée de l'Indus [1]. Le général Cunningham a publié deux nouveaux volumes de *Rapports* sur ses campagnes archéologiques dans les provinces au sud et au nord du Gange [2], qui contiennent une masse de données nouvelles ou rectifiées, de fac-similés d'inscriptions, de reproductions exactes de monuments de toute sorte, où les débris du bouddhisme, comme d'habitude, occupent une grande place. C'est également à cette religion que se rapportent la plupart des documents recueillis dans le nouveau numéro de l'*Archæological Survey of Western India* [3], dirigé avec tant d'activité et d'intelligence par M. Burgess. Les fac-similés d'inscriptions publiés dans ce volume, surpassent comme exactitude et comme beauté d'exécution tout ce qui avait été produit jusqu'ici dans ce genre, du moins en ce qui concerne l'Inde. M. Beal a donné des informations en partie nouvelles sur les écoles qui ont divisé le bouddhisme septentrional, et sur les pèlerinages [4] nombreux entrepris pendant une longue suite de siècles par de pieux bouddhistes chinois au pays qui fut le berceau de la religion. M. Rockhill a communiqué à la Société orientale américaine une intéressante notice sur les caractères distinctifs de l'école bouddhique du *Mahâyâna* ou du Grand Véhicule [5]. Enfin, nous ne quitterons pas le bouddhisme sans du moins mentionner, ne serait-ce que pour son inspiration étrange, le poème consacré au Buddha par M. Arnold [6]. La critique anglaise a été unanime à en louer le mérite littéraire. C'est aussi le seul qu'on puisse lui reconnaître.

[1]) *Readings from the Bhârhut Stûpa*, ap. Indian Antiquary. April, et september 1881. — *Readings from the Arian Pâli.* Ibidem, november 1881.

[2]) *Archæological Survey of India. Report of Tours in Bundelkhand and Malva in* 1874-75 *and* 1876-77. *By Alexander Cunningham, vol. X.* Calcutta, 1880. — *Report of Tours in the Gangetic Provinces from Badaon to Bihar, in* 1875-76 *and* 1877-78. Par le même. Calcutta, 1880.

[3]) *Archæological Survey of Western India*, n° 10. *Inscriptions from the Cave-Temples of Western India, with descriptive notes, etc. By Jas. Burgess and Bhagvânlal Indraji Pandit.* Bombay, 1881.

[4]) *The Eighteen schools of Buddhism.* ap. Indian Antiquary, november 1880. *Buddhist Pilgrims from China to India.* Ibidem, july et september 1881.

[5]) *Studies on the Mahâyâna or Great vehicle school of Buddhism.* Dans les Proceedings de la Société, mai 1881.

[6]) *The Light of Asia or the Great Renunciation (Mahâbhinishkramana). Being the Life and Teaching of Gautama, Prince of India and founder of Buddhism. (as told in verse by an Indian Buddhist). By Edwin Arnold.* London, 1881, 6e édition.

Digitized by Google

Pour le Jainisme, qui avait tant fait parler de lui ces dernières années, nous n'avons au contraire à enregistrer cette fois que la courte mais substantielle notice dans laquelle le pandit Bhagwân-lâl Indraji restitue à cette religion d'une façon définitive l'inscription Gupta de Kahâun [1].

C'est à peine si je puis encore accorder un coup d'œil rapide aux travaux qui concernent la dernière période de cette longue histoire. Et pourtant, que de faits qui mériteraient de nous arrêter dans cette Inde encore si large qui ne fut ni védique, ni bouddhiste, ni jaina et dans le sein de laquelle naquirent, vécurent et s'effacèrent pour renaître toutes ces religions confuses qu'on résume sous le nom d'Hindouisme ! A eux seuls, les neuf volumes compacts dans lesquels M. Hunter [2] a condensé le vaste travail officiel, à peine achevé sous sa direction, de la description statistique en près de cent volumes de l'empire anglo-indien, fourniraient ample matière à discussion. Non seulement l'Inde religieuse contemporaine se trouve là disséquée et décrite par ordre alphabétique avec ses divisions infinies de race, de caste et de secte, avec ses cultes et ses usages locaux, ses ordres religieux, ses monuments, ses sanctuaires, ses fêtes et ses pèlerinages; mais, dans une certaine mesure, l'enquête s'est étendue aussi au passé et l'histoire y vient éclairer la statistique. En fait de publications de textes et de traductions, nous avons à mentionner, dans la Bibliotheca Indica, l'achèvement du II[e] volume de la grande compilation de Hemâdri, le *Caturvargacintâmani* [3], une sorte d'encyclopédie de toutes les prescriptions religieuses que l'auteur (XIII[e] siècle) a pu recueillir dans la littérature. L'édition du *Vayu-Purâna* [4] n'a progressé que de deux fascicules.

[1]) *The Kahâun Inscription of Skandagupta*, ap. Indian Antiquary, may 1881.

[2]) *The Imperial Gazetteer of India. W. W. Hunter, Director-general of Statistics to the Government of India*, 9 vol. in-8, London, 1881.

[3]) *Chaturvarga Chintâmani by Hemâdri. Edited by Pandita Yogeçvara Bhattâchârya and Pandita Kâmâkhyânâtha Tarkaratna. Vol. II, Vrata-Khanda, Part II.* Calcutta, 1879. Part. I du vol. II est de 1878. Le vol. I contenant le Dâna-Khanda est de 1873. En tout 36 fascicules. Du vol. III il y a un fascicule de paru.

[4]) *The Vayu-Purâna a system of Hindu Mythology and Tradition. Edited by Râjendralâla Mitra.* Vol. I, fascic. VI, et vol. II, fascic. I. Calcutta, 1881.

Digitized by Google

Par contre, M. Tawney en a ajouté cinq à sa traduction du *Kathasaritsâgara*[1], la grande collection de contes du poëte cashmirien Somadeva. Dans le Journal de la Société Asiatique de Londres, M. Hale Wortham a traduit un curieux épisode du *Mârkandeya Purâna*[2], la légende du roi Hariçcandra, dans laquelle il aurait bien pu reconnaître la version brâhmanique d'une histoire célèbre chez les Bouddhistes, le Vessantarajâtaka. M. Holtzmann a continué ses intéressantes recherches sur les principales figures du *Mahâbhârata*, par une étude du personnage d'Agastya[3], une sorte d'apôtre des gentils du Brâhmanisme et le civilisateur mythique de l'Inde du Sud. En même temps il a repris avec des développements nouveaux la démonstration d'une hypothèse qu'il aura bien de la peine à faire accepter, à savoir que le grand poème est un remaniement krishnaïte d'une œuvre bouddhique et qu'à l'origine il glorifiait les Kauravas, les réprouvés et les vaincus de la rédaction actuelle[4]. L'hypothèse, en partie déjà proposée jadis par l'oncle de l'auteur, feu Adolf Holtzmann, me semble aussi désespérée que celle d'une Iliade troyenne; mais elle est défendue par M. Holtzmann avec beaucoup de savoir et une incontestable habileté. En tout cas il faut lui savoir gré de revenir avec tant de persistance à l'étude d'un document trop délaissé et dont nous avons beaucoup à apprendre sur le passé religieux de l'Inde. C'est au contraire sur le terrain des religions populaires que nous conduisent des notices comme celles de MM. West et Raghunathji, la première sur les déesses mères[5], ces figures

[1]) *The Kathâ Sarit Sâgara or Ocean of the Streams of Story, translated from the Original sanskrit by C. H. Tawney.* Vol. I, fascic. V-VI et vol. II, fascic. I-III. Calcutta, 1880-1881.

[2]) *Translation of the Mârkandeya Purâna. Books* VII-VIII. *By the Rev. B. Bale Wortham,* ap. Journ. of the R. As. Soc. of Gr. Brot. et Ireland. XIII, p. 355.

[3]) *Der heilige Agastya nach den Erzählungen des Mahâbhârata, von Adolf. Holtzmann,* ap. Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch, t. XXXIV, p. 589.

[4]) *Ueber das alte indische Epos, von Dr. Adolf Holtzmann.* Durlach, 1881. Publié comme programme du Progymnase de Durlach. Un premier travail sur le même sujet avait paru dans la *Gazette de Carlsruhe.*

[5]) *The divine Mothers or local Goddesses of India, by major E. W. West.* ap. Indian Antiquary, september 1881.

Digitized by Google

énigmatiques quand on essaie de les préciser, que chaque secte interprète à sa façon et qui, dans le Sud, se sont confondues avec des divinités dravidiennes; l'autre, sur les mendiants et crieurs de rue de Bombay [1], monde étrange de professions infimes réglées par des dévotions particulières, où se sont conservés bien des *survivals* et d'où plus d'une fois aussi sont sortis des mouvements religieux considérables.

Ce n'est pas une simple mention, mais une analyse étendue que je voudrais pouvoir accorder au nouveau recueil d'Essais de M. Cust [2]. L'auteur y déploie les mêmes qualités de fine observation, de vive et subtile fantaisie, de sympathie généreuse surtout pour les peuples de l'Inde que je signalais l'année dernière dans la précédente série. Plusieurs de ces morceaux, l'histoire d'Alexandre, celles de Râma, de Saint-Paul, d'Açoka, de Nânak le fondateur de la religion des Sikhs, ont été écrits directement en vue du public indigène, afin de procurer un peu de saine nourriture à ces esprits déshérités, et ont été traduits dans plusieurs langues de l'Inde. Ce sont des modèles de littérature populaire. D'autres, tels que les articles sur les religions de l'Inde, sur la nation hindoue, sur la caste (une des choses les plus sensées qu'on ait écrites sur la matière [3]), ont pour objet de combattre des préjugés et des préventions du public d'Europe, du public anglais surtout, et de lui faire aimer l'Inde et son peuple comme l'auteur les aime. On lira aussi avec intérêt les descriptions prises sur le vif qu'un indigène, M. Shib Chunder Boze donne de la vie domestique des familles aisées de Calcutta [4], de ces intérieurs où l'Européen ne

[1]) *Bombay Beggars and Criers, by K. Raghunathji*, ap. Indian Antiquary, october 1880-january 1882, 6 articles.

[2]) *Pictures of Indian Life Sketched with the pen from* 1852 *to* 1881, *by Robert Needham Cust. with Maps.* London, 1881.

[3]) Cet excellent morceau, légèrement remanié et suivi d'un autre d'égale valeur sur le même sujet, vient d'être publié à part sous le titre : *Essay on the National Custom of British India known as Caste, Varna or Jaty. By Robert Needham Cust. Part I, Caste in the World, Part II, Caste in the Christian Church.* London, 1881.

[4]) *The Hindoos as they are, a description of the Manners, Customs and Inner Life of Hindoo Society in Bengal, by Shib Chunder Bose, with a prefatory note by the Rev. W. Hastie principal of the General Assembly's Institution, Calcutta.* London et Calcutta, 1881.

Digitized by Google

pénètre jamais, où la femme hindoue règne en souveraine avec sa superstition et sa prodigieuse ignorance, et où se décide pourtant en grande partie l'avenir de la nation. L'auteur, qui est plein d'excellentes intentions pour le relèvement de son peuple, ne se dit pas chrétien; mais il paraît l'être, à moins qu'il n'appartienne à une des nuances avancées du Brâhmasamâj. Sur le Brâhmasamâj même, notamment sur les dernières scissions survenues au sein de ce parti réformateur, nous devons une excellente notice à M. Monier Williams [1], dont on connaît les persévérants efforts pour établir des rapports personnels et un échange d'idées plus actif entre l'Inde et l'Occident. Il s'est passé là des faits regrettables, comme un retour vers la doctrine hindoue de l'autorité surnaturelle et infaillible du *guru*, et c'est précisément dans la fraction la plus radicale du parti novateur, que se manifeste ce curieux phénomène d'atavisme. D'une autre tentative de réforme, mais celle-ci purement hindoue, ne devant rien à l'Occident et dont la destinée a été bien autrement singulière et dramatique, le mouvement religieux d'où est sortie la nation Sikhe, nous avons une monographie du plus grand mérite, due à la plume compétente de M. Trumpp [2].

A ces publications, il faut en ajouter d'autres où l'Hindouisme est étudié en quelque sorte à sa périphérie et dans son action au dehors. M. Rehatzek a repris, après Reinaud et Lassen, l'examen des notions qu'a eues de l'Inde et de ses religions, l'ancien monde musulman [3]. La forme qu'y ont revêtue les doctrines de provenance apparemment hindoue de la métempsycose et des incarnations divines, fait l'objet d'un autre mémoire [4]. Plus près de nous, une des tentatives les plus curieuses de concilier le génie si différent des deux races et des deux religions, le dessein d'une

[1]) *Indian Theistic Reformers, by professor Monier Williams*, ap. Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, vol. XIII, p. 1, et le *Supplément*, ibidem, p. 281.

[2]) *Die Religion der Sikhs, nach den Quellen dargestellt, von Ernst Trumpp.* Leipzig, 1881.

[3]) *Early Moslem Accounts of the Hindu Religion, by E. Rehatsek*, ap. Journ. of the Bombay Br. of the Roy. As. Soc., vol. XIV, p. 29.

[4]) *The Doctrines of Metempsychosis and Incarnation among nine heretic Muhammadan Sects... by E. Rehatsek*, Ibidem. p. 418.

Digitized by Google

réforme unitaire conçu par l'empereur Akbar, a perdu l'historien qu'elle semblait avoir trouvé en M. le comte de Noer. De son œuvre interrompue par la mort, il ne reste qu'un début qu'on devait croire plein de promesses [1]. Du côté opposé, vers l'Extrême Orient, M. Maxwell a étudié la survivance de mythes ariens dans les traditions malaises [2]. M. van der Tuuk a suivi la civilisation hindoue dans l'Archipel, à Java, à Bali, à Lumbok [3], où la littérature Kawi a conservé de celle de l'Inde des copies plus ou moins fidèles qui, sans doute, n'ont pas dit le dernier mot de ce qu'elles peuvent nous apprendre sur le compte des originaux. M. Kern, qui connaît si bien ces parages, est allé la retrouver plus loin encore, à Bornéo, où des inscriptions en pur sanscrit attestent la présence de brâhmanes et la célébration de sacrifices brâhmaniques [4]. Auparavant déjà, à l'aide d'inscriptions rapportées par des explorateurs français, le même savant avait établi que, dès le VIII[e] siècle, le brâhmanisme avait pris possession du bassin inférieur du Mékong sur le continent opposé et que la religion de Çiva y avait précédé le bouddhisme [5]. Ces faits, sur lesquels il est revenu depuis et encore tout récemment [6], viennent d'être confirmés et précisés par M. Aymonier, au moyen de nouveaux documents épigraphiques en vieux khmer et en sanscrit, dont il a soumis des spécimens à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres [7]. Pour les textes en langue sanscrite, M. Aymonier

[1]) *Kaiser Akbar, Ein Versuch über die Geschichte Indiens im sechzehnten Jahrhundert, von Graf F. A. von Noer. 1te and 2te Lieferung.* Leiden, 1880-1881.

[2]) *An Account of the Malay « Chiri » a sanskrit Formula. Aryan Mythology in Malay Traditions. — Two Malay Myths : the Princess of the Foam, and the Raja of the Bamboo. by W. C. Maxwell*, ap. Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, vol. XIII, p. 80, 399 et 498.

[3]) *Notes on the Kawi Language and Literature. by Dr. H. N. van der Tuuk (Communicated by Dr. Rost)*, ap. Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland., vol. XIII, p. 42 et 584.

[4]) *Over de Opschriften uit Koetei in Verband met de Geschiedenis van het Schrift in den indischen Archipel.* Extrait des Mededeelingen de l'Académie des sciences d'Amsterdam, section des Lettres, 2[e] série. part. XI, Amsterdam, 1882.

[5]) *Opschriften op oude Bouwwerken in Kambodja.* Leiden, 1879.

[6]) Dans les *Annales de l'Extrême Orient*, mai-septembre 1880, et janvier 1882. Cf. un article de M. Lorgeau, ibidem, août 1880.

[7]) Dans la séance du 9 décembre : voir *Revue critique* du 19 décembre 1881, p. 500.

Digitized by Google

s'est assuré la collaboration de M. Bergaigne, dont le prochain cahier du Journal Asiatique contiendra un premier travail sur une curieuse dédicace çivaïte de l'an 1054. La mission dont il vient d'être chargé par le gouvernement français, de recueillir les monuments semblables encore subsistants au Camboje, ne peut manquer d'être féconde en nouvelles découvertes sur ce domaine encore si peu exploré. Mais, dès maintenant, il y a là un ensemble de faits appuyés non sur de vagues traditions, mais sur des documents précis, irrécusables, qui infirme singulièrement l'opinion accréditée que l'Inde ne s'est répandue au dehors que par le bouddhisme. L'existence de ces colonies lointaines par delà « l'eau noire, » témoigne chez les brâhmanes d'un esprit d'entreprise et d'aventure dont on ne les soupçonnait pas capables, et nous porte à croire que, s'ils ont laissé si peu de traces de leur action dans l'Asie antérieure, la cause en doit être cherchée moins dans leurs habitudes de réclusion et leur faible tendance au prosélytisme, que dans les barrières infranchissables que leur opposaient de ce côté des circonstances historiques toutes différentes, des religions plus compactes, des organismes politiques d'une grande solidité et une culture nationale à bien des égards supérieure à la leur. Enfin, ce n'est pas sortir du chapitre des influences de l'Inde au dehors, que de mentionner un travail où M. Paul Regnaud a fait justice des extravagantes élucubrations de M. Jacolliot [1]. Chose triste à dire, en s'acquittant de cette ingrate besogne, M. Regnaud a fait œuvre utile.

Qu'il me soit permis, pour finir, de dire un mot de la traduction anglaise que la maison Trübner a publiée de mon esquisse des religions de l'Inde [2]. Le texte, à très peu de chose près, est resté le même. Mais les notes ont été considérablement augmentées et, par là, le livre a été non seulement mis au courant en ce qui concerne la bibliographie, mais aussi rendu matériellement plus

[1]) *Une Mystification scientifique. Les ouvrages de M. Jacolliot sur l'Inde ancienne.* Extrait de la Revue Lyonnaise, I, janvier-juin 1881.

[2]) *The Religions of India, by A. Barth. Authorised translation by Rev. J. Wood.* London, 1882.

Digitized by Google

complet. Dans la Préface, j'ai essayé de préciser mes vues sur plusieurs points du développement religieux de l'Inde, au sujet desquels je m'étais d'abord et à dessein imposé une grande réserve.

A. Barth.

---

## NOTE RECTIFICATIVE.

Dans une note de la précédente livraison, p. 116, j'ai imputé à la direction des *Annales du Musée Guimet*, les fautes nombreuses qui se sont glissées dans la traduction par M. Feer des *Analyses* de Csoma de Körös. J'avais cru comprendre, en effet, que les feuilles avaient été tirées sans l'autorisation du traducteur et que celui-ci avait été réduit à ajouter les corrections à son travail déjà tout imprimé. Le fait est absolument inexact. Les épreuves ont été régulièrement et libéralement mises à la disposition du traducteur. C'est M. Feer lui-même, qui, pour des raisons dans lesquelles je n'ai pas à entrer ici, n'en a pas demandé assez et, de guerre las, a jugé préférable d'introduire ses corrections en bloc, par le moyen d'un *Erratum*. Comme je dois accepter la responsabilité de ce regrettable malentendu, je tiens à le réparer de mon mieux. Pour le reste, je ne puis que maintenir ce que j'ai dit dans ma note. A. B.

---

Digitized by Google

# BULLETIN CRITIQUE

DE LA

# RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

## LA QUESTION SUMÉRO-ACCADIENNE

La langue assyrienne s'écrit, comme nous l'avons montré dans notre précédent bulletin [1], partie en idéogrammes, partie en caractères syllabiques. Ainsi, la phrase consacrée dont les souverains font généralement suivre leur nom : « Roi grand, roi puissant, roi des légions, roi des quatre régions » est écrite tantôt syllabiquement *sarru ra-bu+u* (*rabû*) *sarru dan-nu* (*dannu*) *sar ki+is-sa+a-ti* (*kissâti*) *sar kip-rât* (*kiprât*) *ar-ba* (*arba*), tantôt à l'aide d'idéogrammes AB, AC, AD, A E-F IV, la lettre A figurant ici l'idéogramme du roi; B celui de *rabû* « grand »; C celui de *dannu* « puissant »; D celui de *kissâti* « légions »; E-F, idéogramme composé de deux caractères distincts, représentant le mot *kiprât* « régions »; IV, enfin, équivalant au nom de nombre *arba* « quatre. »

Parfois aussi la même phrase nous offre un mélange d'idéogrammes et de mots syllabiques. Ainsi, on peut la trouver écrite A *ra-bu+u*, AC, AD, A *kip-rât* IV. Il arrive parfois encore que pour préciser la valeur des idéogrammes on les fait suivre de la syllabe finale du mot qu'ils représentent, syllabe qui prend le

[1]) Voyez *Revue de l'Histoire des Religions*, I (1880), p. 327.

Digitized by Google

nom de complément phonétique. Par exemple, le chiffre IV est fréquemment suivi de la syllabe *ba*, c'est-à-dire de la finale du mot *arba* « quatre ». Le verbe *aksud* « j'ai conquis » se trouve orthographié tantôt *ak-su+ud* ou *ak-sud*, tantôt X, X représentant l'idéogramme du verbe *kasâdu* « prendre, conquérir », tantôt enfin X *ud*, c'est-à-dire par l'idéogramme du verbe *kasâdu* suivi du complément phonétique *ud*, terminaison du mot *aksud*.

Dans le système idéographique que nous venons de décrire, et qui est celui des inscriptions les plus récentes, on a pu observer que la syntaxe des idéogrammes répond de point en point à celle des phrases syllabiques. Il suffit de substituer à chaque idéogramme le mot correspondant pour obtenir une phrase en excellent assyrien. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Un grand nombre de documents anciens nous offrent, du même texte, une double rédaction, l'une conçue en assyrien phonétique, l'autre élaborée d'après un système particulier où la succession des idéogrammes ne répond plus rigoureusement à l'ordre des mots assyriens. En voici un exemple dans lequel, pour la commodité de la démonstration, nous donnerons aux idéogrammes leur valeur phonétique appropriée, au lieu de les représenter comme nous l'avons fait jusqu'ici par les lettres de l'alphabet. On sait, en effet, que tout signe cunéiforme a une ou plusieurs valeurs idéographiques et, en même temps, une ou plusieurs valeurs phonétiques. Ainsi, l'idéogramme de l'adjectif « grand », *rabû* en assyrien, se lit, en tant que signe phonétique GAL et RAB; l'idéogramme de « légions », *kissât* en assyrien, se lit SU en tant que caractère syllabique. — Voici l'exemple annoncé :

E-TA E-A-SU IN-PAL-PAL-E-NE.
*istu bîti ana bîti ittanaplaqqatû.*
« Ils passent de maison en maison. »

Ici, la seconde ligne est conçue en assyrien écrit syllabiquement, et le mot à mot en est : « de maison à maison ils passent. » Or la première ligne, rédigée dans le système particulier dont nous parlions tout à l'heure, nous présente des inversions dans

Digitized by Google

l'ordre des idéogrammes. C'est E et E-A qui correspondent au *bîti* de l'assyrien phonétique, TA à *istu*, SU à *ana* et IN-PAL-PAL-E-NE au verbe *ittanaplaqqatû*. On voit donc que le mot à mot de la première ligne est : « maison-de maison-à ils passent. »

Comment expliquer ce phénomène ? Devons-nous voir dans l'inversion des particules et dans la formation particulière du verbe IN-PAL-PAL-E-NE une simple convention ou, au contraire, faut-il en conclure à l'existence d'une langue indépendante de l'assyrien, et dont la seconde ligne nous offrirait la traduction dans ce dernier idiome ?

Tous les assyriologues, sauf M. Halévy et l'auteur de ce mémoire, se sont décidés pour la seconde alternative ; et, comme les rois de Babylone s'intitulent rois du pays de Sumer et du pays d'Accad, on a pensé que ces deux noms, toujours unis, de Sumer et d'Accad devaient représenter deux races distinctes d'abord, fusionnées ensuite, dont l'une serait sémitique et l'autre non-sémitique. Pour des raisons qu'il serait trop long d'énumérer ici, certains assyriologues, comme M. Oppert, ont cru devoir appliquer le terme de Sumer à la race supposée non-sémitique, tandis que d'autres, comme M. Lenormant, lui appliquaient le nom d'Accad. De là vient que ce que les uns appellent le sumérien est appelé l'accadien par les autres. Tout récemment, un jeune assyriologue allemand, M. Paul Haupt, ayant eu l'occasion d'étudier des textes qui paraissent établir l'existence de deux dialectes dans la prétendue langue non-sémitique des inscriptions, a proposé de donner à l'un de ces dialectes le nom de sumérien, à l'autre celui d'accadien.

Ces préliminaires étant posés, nous pouvons nous livrer à un examen plus approfondi de la question. Quels moyens avons-nous d'obtenir la prononciation exacte de la langue accadienne ou sumérienne ; quels sont les caractères de cette langue ; étant admise l'existence des Sumériens ou Accadiens, sont-ils les inventeurs de l'écriture cunéiforme ; les Babyloniens et les Assyriens ne sont-ils que leurs héritiers, et leur civilisation a-t-elle pour point de départ celle d'un autre peuple ? Tels sont les problèmes qu'il s'agit maintenant de discuter, et l'on voit quels importants

Digitized by Google

résultats historiques dépendent d'un examen purement philologique.

Occupons-nous d'abord du premier point. Pouvons-nous arriver à une prononciation exacte de la langue dite accadienne ou sumérienne? Nous répondons: Oui, nous le pouvons dans une certaine mesure.

Parmi les documents qui nous sont parvenus figurent en première ligne les syllabaires. Nous avons déjà, dans notre premier bulletin, exposé la nature de ces documents; mais nous demandons la permission de revenir sur ce point. Ces syllabaires sont les uns à trois colonnes, les autres à quatre colonnes. Les syllabaires à trois colonnes forment deux catégories distinctes. Ceux de la première catégorie donnent dans la colonne du milieu l'idéogramme à expliquer; dans la 3e colonne leur explication en assyrien; dans la 1re colonne leur prononciation syllabique. Exemple:

AN | X | *samû*

Ici, l'idéogramme X est indiqué comme signifiant « ciel », *samu* en assyrien, et comme se prononçant AN dans des conditions déterminées.

Les syllabaires de la seconde catégorie donnent dans la colonne centrale le signe cunéiforme; dans la troisième colonne, non plus le sens idéographique de ce signe, mais le nom qu'il porte; dans la 1re colonne les différentes valeurs *syllabiques* qu'on peut lui attribuer en tant que caractère phonétique. Exemple:

| | | |
|---|---|---|
| HAB | X | *lagabu* |
| KIR | X | *lagabu* |
| RIM | X | *lagabu* |
| LAGAB | X | *lagabu* |

Ici, le caractère X est indiqué comme se nommant *lagabu* et comme pouvant revêtir les valeurs polyphoniques de *hab*, *kir*, *rim* et *lagab*.

Les syllabaires à quatre colonnes fournissent: 1° la prononciation de chaque caractère; 2° le caractère lui-même; 3° le nom du

Digitized by Google

caractère; 4o le sens idéographique du caractère, en assyrien. Exemple:

| | | | |
|---|---|---|---|
| NÎ | X | *immu* | *puluhtu*<br>*râmânu; emuqu*<br>*zumru* |

Ici, X est indiqué comme ayant une valeur syllabique NÎ, comme portant le nom *d'immu* et comme représentant les idées de « crainte, soi-même, force, corps. »

De ces trois sortes de syllabaires, la première et la troisième paraissent nous donner, précisément, dans la 1re colonne, la prononciation accadienne ou sumérienne des idéogrammes. Effectivement, si dans le premier exemple cité, X est l'idéogramme du *ciel*, ce qui se dit *samû* en assyrien, l'on s'attendrait à trouver pour le susdit idéogramme une valeur phonétique *sam* ou *sa*, dérivée du mot *samû*, et non pas une valeur AN qui, disent les suméro-accadistes, ne rappelle aucun mot assyrien signifiant *le ciel*. Donc la valeur AN est empruntée à une langue autre que l'assyrien. Même observation pour la lecture NÎ de l'idéogramme signifiant en assyrien *puluhtu*, *râmânu*, *emuqu*, *zumru*. Aucun de ces mots ne commence par NÎ, et il en faut conclure que la valeur NÎ provient de source étrangère. L'argument semble plus frappant encore lorsqu'il s'agit d'idéogrammes représentant des mots très usuels comme celui de *père*. Père se dit *abu* en assyrien: or son idéogramme a pour valeur phonétique AD et non AB comme on s'y attendrait. Reste à savoir si ces valeurs AD et AN sont réellement applicables à la lecture des textes dits sumériens ou accadiens. Précisément elles le sont, affirment les suméro-accadistes. Dans les textes dits bilingues, analogues à ceux dont nous avons donné plus haut un spécimen, la rédaction crue non-sémitique fait presque toujours suivre l'idéogramme du *ciel* d'une syllabe NA et celui du *père* d'une syllabe DA, compléments phonétiques destinés à montrer qu'en accadien ou sumérien *ciel* se dit bien AN, *père*, AD.

La conclusion de cette étude serait donc que la première



Digitized by Google

colonne des syllabaires à trois colonnes de la première catégorie et des syllabaires à quatre colonnes nous fournit la lecture non-sémitique des idéogrammes, et que cette lecture est confirmée dans les textes par l'usage des compléments phonétiques.

D'autres textes, d'ailleurs, semblent aussi fournir des lectures non-sémitiques. Ce sont les documents lexicographiques, documents rédigés sur deux colonnes dont la première offre les idéogrammes simples ou composés, accompagnés parfois de gloses en indiquant la lecture, et dont la seconde en fournit la traduction assyrienne. Exemple :

*kus* X | *nâhu*

Cet exemple nous montre que ce qui se dit *nâhu* « se coucher, se reposer, » en assyrien, doit se prononcer *kus* [1] en accadien ou sumérien.

Grâce à ces gloses et grâce aux syllabaires, on est donc parvenu à transcrire exactement des lignes entières de textes dits sumériens ou accadiens, et à se former une idée précise du mécanisme de la langue, artificielle ou non, dans laquelle ces textes sont rédigés. Voici les principaux traits distinctifs de cette langue.

Le nom se présente sous deux formes, une forme simple, comme AD « père, » E « maison, » et une forme augmentée d'une voyelle, comme ADA, EA. En assyrien, l'on constate le même phénomène; mais la forme augmentée s'ajoute *a*, *i*, *u* suivant le cas et non pas seulement un *a*.

Aucune distinction n'est établie entre les genres; cette distinction existe, au contraire, en assyrien.

Les noms abstraits préfixent NAM au nom concret. Exemple : NAM-AD « paternité »; l'assyrien forme l'abstrait en ajoutant au mot le suffixe *ut*.

[1]) Nous pouvons, anticipant sur notre démonstration, prévenir nos lecteurs que cette valeur *kus* est, en réalité, empruntée à l'assyrien. Il existe un texte (R. IV, pl. 16, n° 2 obv., l. 6) où figure un aoriste assyrien *ikus* « il s'est couché, installé, » dont le sens est assuré par le voisinage des synonymes *irbiç*, *ibrik*, *ithal*.

Digitized by Google

Le pluriel se forme par réduplication. Exemple KUR « le pays »; KUR-KUR « les pays »; ou encore par l'addition d'un suffixe ENE, qui d'ailleurs reparaît dans le verbe. En assyrien, le pluriel ne peut se marquer par la réduplication.

Le pronom nous apparaît sous des formes très distinctes de celles de l'assyrien. Ainsi MAE, MU signifient « je, moi »; ZAE, ZU » tu, toi », etc. On dit en assyrien *anaku*, *ya*, *a*; *atta*, *ka*.

Le verbe se forme en préfixant à la racine des particules très variées IN, AN, UN, NI, MU, IB, AB, UB, BA, AL, IMMI, etc., qui n'existent pas en assyrien et qui ont ceci de particulier qu'elles s'appliquent indistinctement à toutes les personnes et à tous les genres. Le présent se distingue du passé par l'addition d'une voyelle à la suite de la racine. Le pluriel est représenté par la désinence ES au passé, et par ENE au présent. Les pronoms régimes ne sont pas spécifiés. Le sumérien ou accadien n'en admet qu'une notation en quelque sorte algébrique; ainsi certaines syllabes intercalées entre le préfixe et la racine, avertissent que dans la traduction assyrienne le verbe a un régime direct; TA intercalé annonce un régime à l'ablatif; RA, RAB, un régime au datif et, en général une tendance. Supposons, par exemple, que nous ayons à exprimer en sumérien ou accadien les formes assyriennes *lûqbika* « que je te dise » et *liqbisu* « qu'il lui dise », composées, la première de *lu* « que », *uqbi* « je dise », *ka* « à toi »; la seconde de *li* « que », *iqbi* « il dise », *su* « à lui ». Dans les deux cas, nous aurons une forme HU-MU-RAB-BI, HU répondant à la conjonction assyrienne *lu*, *li*; MU représentant indifféremment le préfixe assyrien de la première personne et celui de la troisième; RAB marquant la tendance *à* suivie d'un pronom vague; enfin BI exprimant l'idée du verbe *dire*. Cet exemple, que nous avons choisi à dessein, nous montre aussi que l'optatif se forme en préfixant au verbe la conjonction « que ». Or il est bon d'ajouter, à ce propos, que ladite conjonction revêt trois formes HU, HA, HI, suivant que les préfixes verbaux devant lesquels elle est placée contiennent un *u*, un *a* ou un *i*. C'est là un exemple de ce que les suméro-accadistes appellent *loi euphonique*, loi analogue à celle qui régit la vocalisation des idiomes ouralo-altaïques.

Digitized by Google

On a déjà vu que l'accadien-sumérien ne connaît pas les prépositions et qu'il les remplace par des postpositions. Quant à l'adverbe il se forme en ajoutant une syllabe BI à l'adjectif.

Nous avons groupé les caractères de la prétendue langue accadienne ou sumérienne qui paraissent être en opposition avec ce qu'on observe en assyrien ou qui, tout au moins, en diffèrent notablement. On comprend, maintenant, comment s'est établie et enracinée la croyance à un idiome non-sémitique parlé par un peuple non-sémitique, en Babylonie. On conçoit aussi pourquoi l'on envisage ce peuple comme l'inventeur des caractères cunéiformes. Si les Babyloniens en étaient les auteurs, eussent-ils donc attribué à des idéogrammes tels que celui du *ciel* et du *père* des valeurs syllabiques AN et AD si peu en rapport avec les mots sémitiques correspondants *samû* et *abu*? Évidemment non. L'antériorité des Sumériens ou Accadiens étant ainsi placée hors de doute dans l'esprit des défenseurs de cette théorie, ils se sont efforcés de retrouver les traces de la civilisation suméro-accadienne dans ce que nous savons de la civilisation babylonienne et assyrienne. Ainsi, l'on a observé que le nom d'Ea ou Ia, dieu de la mer, s'écrit précisément avec deux idéogrammes dont le premier se lit E en accado-sumérien et signifie *maison*, et dont le second se lit A et signifie *eau*. Ea est donc un dieu suméro-accadien et son nom signifie « maison des eaux. » Le nom du dieu Mérodach, *Marduk* en assyrien, s'écrit avec deux signes dont le premier se lit en accado-sumérien AMAR et le second UTUK. M. Lenormant, attribuant à AMAR le sens *d'éclat* et à UTUK le sens de *soleil*, pense que *Marduk* dérive de l'accado-sumérien AMAR-UTUK « Éclat du Soleil. »

Il fallait bien s'attendre, après un tel ensemble de preuves, à découvrir des textes remontant à l'époque où les Sumériens-Accadiens ne rédigeaient que dans leur propre langue; puis, l'on pouvait prévoir l'existence d'une période intermédiaire pendant laquelle les Sémites, ayant dominé les Sumériens-Accadiens et adapté à leur idiome l'écriture des vaincus, devaient rédiger dans les deux langues, à l'usage des vainqueurs et des vaincus. C'est, en effet, ce que nous constatons, en apparence. Les textes

Digitized by Google

de la plus ancienne dynastie chaldéenne sont rédigés exclusivement, nous dit-on, en sumérien ou accadien ; mais ceux d'un certain roi de Babylone, dont on a lu le nom: Hammurabi, nous offrent plusieurs documents historiques écrits sur deux colonnes, la première en sumérien-accadien, la seconde en assyrien.

Voilà une théorie qui paraît bien certaine. En douter serait douter du témoignage de ses propres yeux. C'est pourtant à cette théorie si bien établie que M. Halévy a osé s'attaquer[1]. Rallié aujourd'hui à son avis, nous allons exposer ses objections en y joignant nos propres remarques.

Tout d'abord, si l'on prend les textes dits non-sémitiques de la plus ancienne dynastie babylonienne, tels qu'ils sont reproduits au commencement du grand recueil du Musée britannique, on constate, malheureusement pour la théorie suméro-accadienne, que, dans la formule : « roi des quatre régions », le chiffre IV est toujours suivi du complément phonétique assyrien *ba*, ce qui nous montre qu'il faut lire *arba*, en assyrien, et que, conséquemment, si ces textes ont quelque chose de sumérien ou d'accadien, ce n'est que l'apparence.

Dans certains textes de Hammurabi, également rédigés en sumérien-accadien, semble-t-il, un mot sémitique, purement sémitique, écrit en toutes lettres, vient parfois brusquement nous avertir qu'il faut envisager ce texte comme rédigé en assyrien, mais en assyrien écrit partie en idéogrammes et partie en caractères syllabiques; ce mot nous avertit qu'il faut bien nous garder d'attribuer aux idéogrammes, simples ou composés, inversés ou non, aucune des valeurs syllabiques que peuvent nous fournir les syllabaires ou les listes à gloses; mais qu'il faut, au contraire, substituer à chaque idéogramme son équivalent assyrien. Comme exemple, nous citerons une petite inscription de Hammurabi (R. I, 4, n° XIV, 2) que nous transcrirons d'abord en assyrien phonétique.

*Hammurabi sarru dannu sar Bâbili sar kiprât arba'i bânum bît Babbar bît Samsi.*

[1]) Voir *Journal Asiatique*, 7e série, t. III. Cf. *Revue critique*, 1880, n° 22.

Digitized by Google

Elle signifie : « Hammurabi (ou plutôt Kimtu-Rapastu, car nous verrons que tel est le vrai nom de ce roi), roi puissant, roi de Babylone, roi des quatre régions, constructeur du temple Babbar, temple du Soleil. »

Dans cette inscription, outre le complément phonétique *ba* du chiffre IV, le seul mot qui soit écrit phonétiquement est *bânum* « constructeur. » Tout le reste est en idéogrammes plus ou moins complexes qui, si nous les épelons, c'est-à-dire si nous leur appliquons les valeurs phonétiques des syllabaires et listes lexicographiques, nous donneront l'illusion d'une langue *sui generis*.

HA-AM-MU-RA-BI LUGAL
AG-GA LUGAL KA-DIMGIR-RA LUGAL
UB-DA IV-*ba*-GE *ba-num* E-BABBAR
E-UTUK.

Mais non ! le chiffre IV est suivi du complément phonétique assyrien *ba*. La syllabe suivante GE, qui, dans le prétendu sumérien-accadien, est l'une des marques du génitif, doit donc être simplement transcrite par la marque du génitif assyrien *i*, ce qui nous donne *arba'i*, génitif assyrien du mot assyrien *arba* « quatre. » *Bânum* est en assyrien phonétique. Par conséquent, tout le reste doit être remis en phonétique et non épelé. Je sais bien que M. Lenormant a voulu jadis faire de ce *bânum* un verbe accadien composé du préfixe BA et du radical NUM, le tout signifiant « il a élevé » ; mais ce savant avait perdu de vue que dans ce cas BA-NUM aurait été rejeté tout à la fin de la phrase, en vertu d'une loi constante du système accadien et, ajoutons-le, de l'assyrien. Placé devant son régime, le mot *bânum* ne peut être qu'un participe et un participe assyrien. Ainsi, que, par hasard, cette inscription n'eût pas porté le complément phonétique *ba* ; qu'elle eût remplacé le mot *bânum* par un idéogramme quelconque et nul n'aurait pu dire si nous étions en présence d'un texte accadien ou d'un texte assyrien ! Heureusement, il n'en est pas ainsi ; l'inscription nous présente deux caractères indiscutables de sémitisme, et les partisans de la théorie suméro-accadienne

Digitized by Google

reconnaîtront avec nous qu'ici les soi-disant mots accadiens ou sumériens jouent simplement le rôle d'idéogrammes.

Mais, dira-t-on, pourquoi l'idéogramme de « puissant », *dannu* en assyrien, est-il alors suivi d'un complément GA, qui lui assigne une lecture phonétique AG? Car il est bon de rappeler que l'idéogramme dont nous nous occupons est susceptible, en tant que caractère phonétique, de revêtir les valeurs polyphoniques DAN, KAL, LAB, RIB, et AG. La présence du complément phonétique GA nous invite donc à lui attribuer ici une valeur syllabique AG. Pourquoi l'idéogramme du *dieu* qui figure dans l'idéogramme de Babylone, *Bâb-ili*, nom qui signifie « porte du dieu », pourquoi cet idéogramme est-il accompagné du complément RA venant attester la valeur allophone connue DIMGIR? Nous répondons : L'idéogramme de « puissant » a bien d'autres valeurs idéographiques; entre autres, il représente encore un mot assyrien *sutuqû* « fixé, bien établi ». Il faut bien faire sentir au lecteur qu'il doit prendre l'idéogramme en question au sens de *dannu* et non au sens de *sutuqû*. Or toutes les fois que cet idéogramme doit être rendu par *dannu*, on le précise à l'aide du complément phonétique GA; toutes les fois, au contraire, qu'il faut le traduire par *sutuqû*, on le précise à l'aide d'un complément BA. Il est très vrai que, dans le premier cas, le complément GA indique pour notre idéogramme une épellation AG et que dans le second cas il indique une épellation LAB ou RIB, car on a vu que cet idéogramme, en tant que caractère syllabique, est susceptible de se prononcer DAN, KAL, LAB, RIB et AG ; mais c'est une épellation et pas autre chose que marquent, à notre sens, l'un et l'autre compléments phonétiques. Et nous allons plus loin, nous prétendons que cette épellation elle-même repose sur des valeurs assyriennes. Pour AG, nous en sommes parfaitement sûrs. AG est emprunté au mot assyrien *aggu* « fort, violent » qui est bien connu et qui se rattache à la racine *agâgu* « être violent, se mettre en colère. » Pour LAB ou RIB, le mot assyrien n'est pas encore trouvé ; il se trouvera, nous n'en doutons pas.

Semblablement, en ce qui concerne l'idéogramme du *dieu*,

Digitized by Google

nous répondons que cet idéogramme possède encore le sens de *ciel*. Or quand il doit être lu en assyrien *ilu* « dieu, » on le fait suivre du complément phonétique RA, attestant une épellation DIMGIR; et quand il doit être lu en assyrien *samû* « ciel », on le fait suivre du complément phonétique NA, attestant une épellation AN. Mais qui nous prouve que cette valeur AN ne repose pas sur un mot assyrien, tombé en désuétude, et ayant eu le sens de *ciel*? Ne savons-nous pas que le dieu *Anu* représente la voûte céleste? Voilà l'ancien mot assyrien qui explique la valeur AN. Pourquoi ne trouverions-nous pas un ancien mot assyrien *Dimgîr* ou *timgîr* qui, dérivé de la racine *magâru* « exaucer, » aurait désigné la divinité comme l'être qui exauce ? Quant au nom du temple *babbar* qui signifie, en accadien, nous dit-on, « brillant », pourquoi veut-on l'enlever à l'assyrien? L'assyrien connaît une racine *barû* « éclairer », un dérivé par réduplication *birbirru* « éclat, flamme ». *Babbaru*, pour *barbaru* se rattache simplement à la même racine.

On voit, par ces exemples, que nous contestons aux valeurs dites accadiennes ou sumériennes une origine étrangère. Nous prétendons, en effet, que si on n'en a pas tout d'abord reconnu l'origine assyrienne, c'est que beaucoup de ces valeurs doivent se rattacher à des mots assyriens tombés en désuétude ou non encore constatés dans les textes, ou simplement mal compris. C'est ainsi que les syllabaires à trois colonnes interprètent l'idéogramme de la poussière par l'assyrien bien connu *ipru* et lui assignent comme valeur dite accadienne le mot *sahar*. Or nous avons prouvé, depuis la publication des syllabaires, que l'assyrien connaît et emploie un mot *saharratu* « poussière » dont on n'avait pas encore établi le vrai sens, et dont la forme *sahar* est le masculin. Semblablement, les syllabaires donnent comme lecture accadienne du mot assyrien *niqû* « victime », une forme SIGISSE. Pourquoi dire accadienne? N'avons-nous pas un verbe assyrien *sagâsu*, *sakâsu* qui a entre autres sens celui *d'égorger* et dont un dérivé *masgasu*[1] désigne un instrument à égorger?

[1]) R. V, 17, 2, l. 35 et suiv. Cf. R. IV, pl. 16, n° 2 obv., l. 6 et 8, où l'infinitif est bien écrit *sagas* par un *g* et non *sakas* par un *k*, comme dans le texte lexicographique de R. V, 17.

Digitized by Google

SIGISSE est simplement un dérivé de *sagâsu*. Nous avons plus haut donné la parole aux suméro-accadistes ; nous avons feint de croire que les valeurs syllabiques de la première colonne des syllabaires et des gloses étaient en opposition avec les valeurs assyriennes. Le moment est venu d'établir qu'il n'en est rien.

Et tout d'abord, la première colonne des syllabaires et les autres textes nous fournissent une telle quantité de mots purement assyriens que M. Lenormant lui-même a dû admettre une sorte de pénétration de l'accadien par l'assyrien. Ainsi, là où l'assyrien dit *sukallu* « serviteur », *illat* « forces, armée », *ummu* « mère », *inu* « œil », *isipu* « prêtre », *ellu* « brillant », *elu* « élevé », *zirqu* « seau », *harrânu* « chemin », etc., etc., l'accadien dit *sukal*, *illat*, *umu* ou *ume*, *ine*, *isip*, *ella*, *ela*, *zirqa*, *harrân*, etc., etc. L'idéogramme de l'adjectif « grand » se lit généralement *rabû* en assyrien, et GAL en accadien, nous dit-on. L'on omet d'ajouter que l'assyrien dit aussi *gallu*, « grand », au féminin *gallat* et *gallit*, mot qui se rattache à la racine *galâlu* « être grand » que l'arabe connaît très bien et qu'il prononce *djalla*. Semblablement, là où l'accadien dit *mah* « grand », l'assyrien dit *mahhu* ; là où l'accadien dit *hul* « mauvais » l'assyrien dit *hullu*, mot qui se rattache à une racine *halâlu*, en arabe *khalla* « se gâter ». Parfois une forme assyrienne est remplacée en accadien par une simple variante vocalique. Ainsi *sulum* « paix » devient *silim* ; *abal* « fils » *ibil*. C'est que l'assyrien, comme l'arabe, admet trois gammes vocaliques pour ces mots et peut très bien prononcer *sulum*, *silim* et *salam*.

Ensuite, nous prétendons que les partisans de la théorie suméro-accadienne se sont mépris sur la nature des valeurs de la première colonne des syllabaires. Là où ils voient l'expression phonétique accadienne ou sumérienne des idéogrammes contenus dans la colonne centrale, nous voyons simplement l'indication d'une valeur syllabique de ces idéogrammes envisagés non plus comme idéogrammes, mais comme caractères phonétiques, ce qui explique pourquoi au nombre des valeurs dites accadiennes nous en rencontrons qui ne sont que le mot assyrien écourté, comme *adama* venant de l'assyrien *adamatu*

Digitized by Google

« sang ». Et voici une preuve que nous sommes dans la vérité. Si la première colonne des syllabaires indiquait réellement la prononciation d'une langue, cette prononciation devrait *toujours* et dans tous les cas se vérifier à l'aide des compléments phonétiques des textes dits sumériens ou accadiens. Or cela n'est pas. Par exemple, certain idéogramme est indiqué dans un syllabaire[1] comme signifiant en assyrien *râmu* « aimer » et comme se lisant AKA, en tant que signe phonétique. Les suméro-accadistes croient, sur la foi de ce syllabaire, qu'en accadien ou sumérien *aimer* se prononce AKA. Or, dans les textes, toutes les fois que le susdit idéogramme est employé au sens d'*aimer*, il est accompagné du complément phonétique MA, ce qui prouve qu'il faut lui attribuer non la valeur AKA, mais une autre valeur RAM, qu'il possède en effet, et qui se trouve, on le voit, reproduire l'assyrien *râmu* « aimer ». Un autre syllabaire[2] indique pour l'idéogramme qui signifie en assyrien *zikaru* « mâle » une lecture accadienne GIS. Hélas ! les gloses lexicographiques nous enjoignent de lire NITA. L'idéogramme du verbe assyrien *banû* « construire » est lu en accadien DU, selon les syllabaires[3]. Les gloses le lisent RU. L'idéogramme des verbes assyriens *alâku* « aller » et *kânu* « établir, poser » est lu GIN dans les syllabaires et RA dans certaines gloses[4]. Il y a donc parfaite incohérence dans la prétendue lecture de la langue accadienne ou sumérienne, tandis que dans notre interprétation il y a parfaite consistance. Les indications des syllabaires et des gloses signifient simplement : tel idéogramme, envisagé comme caractère syllabique, se lit AKA et RAM, GIS et NITA, DU et RU, GIN et RA, ce qui d'ailleurs se vérifie à chaque instant dans les textes phonétiques. Mais il y a plus. Quittons les syllabaires et abordons les textes lexicographiques et autres. Nous constatons alors une véritable invasion de l'assyrien dans le sumérien ou accadien. Au beau milieu d'un texte accadien, nous trouvons la négation sémitique *lâ*[5] ;

[1]) Ed. Lenormant, syll. A, n° 204.
[2]) *Ibid.*, syll. AA, n° 8.
[3]) *Ibid.*, syll. AA, n° 33.
[4]) Cf. R. V, pl. 21, l. 55-56.
[5]) R. IV, pl. 15 obv. l. 1 et *passim*.

Digitized by Google

la désinence assyrienne de l'adverbe, *is*, viendra s'accoler à un mot soi-disant accadien DUG-GI-*is* [1], qui est simplement à lire *thâbis* « bonnement »; car DUG-GI est l'épellation de l'idéogramme de *thâbu* « bon ». Telle tablette commencera à être rédigée en prétendu sumérien accompagné de sa traduction assyrienne: elle continuera par quelques lignes en sumérien pur (lisez en idéogrammes), puis, subitement, les formes sumériennes seront mélangées de compléments phonétiques assyriens, puis enfin viendront des lignes exclusivement en assyrien phonétique [2]. Telle tablette lexicographique mélangera dans la première colonne, réservée à l'accadien ou sumérien, des formes purement accadiennes ou sumériennes (lisez idéographiques) et des formes purement assyriennes (lisez : écrites phonétiquement) [3], le tout étant expliqué dans la seconde colonne par des synonymes assyriens. Autre observation. Dans le système sumérо-accadiste, toute tablette dite bilingue est nécessairement destinée à expliquer des formes suméro-accadiennes par des formes assyriennes, puisqu'il s'agit d'interpréter une langue plus ancienne par une langue plus jeune. Comment s'expliquer alors le phénomène suivant ? Les Assyriens rattachent l'une à l'autre toutes les racines verbales de leur langue qui se trouvent renfermer les mêmes consonnes, alors même que ces racines n'ont rien de commun pour le sens, puis ils les écrivent dans la même colonne avec leurs dérivés à la suite les uns des autres, comme si tous ces mots provenaient de la même racine. Par exemple [4], ils mettront dans un seul et même article lexicographique la racine *sâmu* « fixer, poser » avec ses dérivés et la racine *simû* « entendre, écouter, exaucer » avec ses dérivés, parce que ces deux racines ont en commun les consonnes *s* et *m;* puis ils classeront à la suite de ces racines, outre leurs dérivés légitimes, des mots tels que *summa* « lorsque » et *summânu* « entrave », qui dérivent de tout autres racines mais qui contiennent également

[1]) R. IV, pl. 13, 1 rev. l. 13.
[2]) *Ibid.*, pl. 25.
[3]) R. II, 44, n° 7.
[4]) Voir R. II, pl. 7 obv.

Digitized by Google

les consonnes radicales *s* et *m*. L'article lexicographique ainsi rédigé sera écrit dans la seconde colonne, puis, en regard, dans la première colonne, on inscrira les correspondants accadiens ou sumériens. On voit ici que, manifestement, la première colonne, la colonne dite accadienne ou sumérienne, a été faite pour la seconde et non la seconde pour la première.

Si, maintenant nous abordons l'étude de certaines formes composées, dites accadiennes, ces formes nous révéleront un fait curieux et que l'on peut énoncer ainsi : Toutes les fois qu'à l'aide d'idéogrammes-syllabes convenablement choisis, on peut écrire syllabiquement un mot assyrien et en donner une sorte d'étymologie idéographique, on peut être sûr que cet artifice est employé en accadien, dût-on même pour cela modifier légèrement la prononciation assyrienne. C'est tout simplement le rébus. Par exemple, soit à écrire le mot assyrien *ekal* « palais. » Entre les caractères que possède le syllabaire assyrien il en est un qui se lit phonétiquement E et qui, en tant qu'idéogramme, a la valeur de « maison » ; il en est un autre qui se lit phonétiquement GAL, et qui, idéographiquement, signifie « grand ». Plaçons l'idéogramme GAL à la suite de l'idéogramme E, nous aurons une forme EGAL qui, idéographiquement signifiera « maison grande » et qui, phonétiquement, représentera le mot assyrien *ekal*, sauf le léger changement du *k* en *g*. C'est de la même façon qu'on obtient pour le dieu de la mer Ia, nom qui rappelle le Ia des Hébreux, une lecture Ea, avec le sens de « maison des eaux ». Autre exemple. Dans une tablette lexicographique [1], nous trouvons parmi les dérivés du verbe assyrien *sathâru* « écrire » un mot *masthâru* qui désigne soit un style, soit quelque autre ustensile de scribe. Sait-on comment on exprime ce mot en accadien ? On prend un signe qui, idéographiquement, représente l'espèce gazelle et qui, phonétiquement se lit MAS ; on le fait suivre d'un autre signe qui représente une variété de gazelle et qui se lit, phonétiquement, DAR et THAR ; devant le tout on place l'idéogramme du bois, et l'on obtient ainsi le mot assyrien MASTHAR, dépouillé de sa dési-

[1]) R. II, 45, 1, l. 7.

Digitized by Google

nence casuelle, et qui, par un jeu étymologique, nous représente idéographiquement le *masthdr*, comme un bois, une corne de gazelle. Autre exemple: Il existe en assyrien un mot *sunqu*, prononcé aussi *sûqu*, à Babylone, qui signifie « famine, faim ». Veut-on l'écrire à l'accadienne ? On choisit un caractère SU qui est l'idéogramme du *corps* et un caractère KU qui est l'idéogramme du verbe « manger, dévorer ». De la sorte on se trouve avoir écrit le mot assyrien *sûqu*, tout en représentant la faim ou la famine comme ce qui dévore le corps. Veut-on figurer le mot *urqitu* « verdure », on choisit un signe U, déterminatif de toute production surtout comestible, et on y joint le signe RIQ, idéogramme des plantes, le tout fait URIQ, thème de *urqitu*. Il existait à Babylone un temple célèbre qui s'appelait en assyrien *Sakil* et dont le nom nous a été transmis par le curieux ouvrage arabe intitulé *Agriculture Nabatéenne* sous la forme *Askul*, avec un A prosthétique, comme il arrive souvent en arabe. Ce mot *sakil* a le sens propre d'enfant qui a grandi, d'adolescent [1]; appliqué à un objet, il signifie « grand, haut, élevé. » Comment écrit-on ce nom en suméro-accadien ?

On prend l'idéogramme de la *tête*, qui a une lecture SAK, et un idéogramme signifiant « haut, élevé » et qui a la valeur IL. On obtient ainsi l'orthographe SAK-IL, et l'étymologie de « tête haute. » On observera d'ailleurs que la lecture SAK pour l'idéogramme de la tête est de tout point assyrienne. Le sens primitif de SAK est sommet, et SAK se rattache au verbe assyrien bien connu *saqû* « élever », qui donne naissance à l'adjectif *saqû* « élevé » très usité dans les textes historiques, et au substantif *saqû* « chef, officier [2]. De même, la lecture IL, pour l'idéogramme de « haut », est l'assyrien même *ilu* « haut, élevé ». Veut-on d'autres exemples :

« Aile d'oiseau » se dit en assyrien *apru*. Sait-on comment l'accadien orthographie ce mot ? Il choisit l'idéogramme du bras qui se lit dans le cas présent A et le fait suivre de l'idéogramme

[1]) Voir R. IV, 26, n° 6, l. 20-21.
[2]) C'est ce mot qui figure dans le vocable assyrien Rabsaqê « chef des officiers, général » que cite la Bible.

Digitized by Google

du verbe « déployer » qui se lit PUR. Le tout fait APUR [1] et signifie idéographiquement « bras déployé. »

Nouvel exemple. Nous avons dit que le nom du dieu *Marduk* s'écrit idéographiquement en assyrien avec deux signes, dont l'un est indiqué dans les syllabaires comme se prononçant AMAR et l'autre signalé par une glose comme devant se lire UTUK. Le tout forme AMAR-UTUK, ce que M. Lenormant a traduit « éclat du soleil ». Or, tout d'abord, il est bon d'observer que le signe qui s'épelle AMAR et qui se traduit en assyrien *bûru* ne signifie pas *éclat*, mais désigne une sorte d'animal; ceci est aujourd'hui prouvé par de nombreux exemples. En admettant donc que la glose UTUK ne soit pas simplement l'épellation du second signe qui est effectivement l'idéogramme du soleil, en admettant qu'UTUK soit un mot accadien signifiant soleil, le nom du dieu Marduk serait une corruption de l'accadien AMAR-UTUK, composé qui se rendrait par « *bûru* du soleil », c'est-à-dire par « Soleil levant, » car nous savons que les Arabes aussi nomment le soleil levant *ghazâlat asch-schams* « ou gazelle du soleil. » Mais comment s'expliquer, à présent, que dans les textes accadiens, et non plus assyriens, le nom du dieu Marduk soit écrit avec d'autres signes, fournissant une étymologie différente? Dans le prétendu accadien, Marduk s'écrit d'abord à l'aide d'un signe dont le sens est inconnu et qu'un syllabaire épelle SILIK; puis vient l'idéogramme de l'homme, qui peut se lire MULU et LU, puis l'idéogramme de l'adjectif « bon » qui, en tant que caractère syllabique possède les valeurs HI, SAR et DUK. M. Lenormant a admis pour le premier signe la valeur SILIK, pour le second la valeur MULU, pour le troisième la valeur HI, et il donne comme autre nom accadien de Marduk la forme SILIK-MULU-HI. M. Haupt préfère substituer la valeurs LU à MULU et la valeur SAR à HI: il lit donc SILIK-LU-SAR. Dans un article de la *Revue critique*, nous avons fait observer que puisque les deux derniers signes ont le sens idéographique d'*homme bon* et que le dernier signe se lit DUG ou DUK, en tant qu'idéogramme de *bon*, il est tout simple de choisir pour le dernier signe la valeur DUK

[1]) Cf. R. IV, 27, nº 5, l. 16-17.

Digitized by Google

et de considérer le signe de l'homme comme aphone, ce qu'il est toujours lorsqu'il détermine un mot suivant. Nous obtenons ainsi la prononciation DUK pour les deux derniers signes de l'orthographe dite accadienne de *Marduk*, et la pensée vient involontairement que le premier signe, lu SILIK par MM. Lenormant et Haupt, pourrait bien avoir encore une valeur MAR. Précisément, nous avons signalé dans les textes dits accadiens l'emploi de ce signe avec le complément phonétique RI. Le doute n'est donc plus possible. La valeur SILIK n'est pas applicable ici; il nous faut admettre une valeur MAR, en sorte qu'ici l'accadien écrit réellement *Marduk* et non plus *Amar-utuk*. Il y a plus, *Marduk* ne veut plus dire ici « *bûru* du soleil » mais désigne quelque chose de l'homme bon. Ainsi, en accadien même, on prononcerait le nom du dieu *Marduk*, tantôt *Marduk* et tantôt *Amar-utuk* et ce nom aurait deux étymologies totalement différentes! Nous concluons simplement, quant à nous, que *Marduk* est un mot assyrien, et que les Assyriens ont pu écrire ce mot de toutes les façons possibles, au risque même de recourir à un à peu près, comme dans le cas de l'orthographe Amar-utuk.

Parfois nous ne pouvons que constater une transcription dénaturée de l'assyrien, sans en connaître encore les motifs étymologiques, le sens ou l'emploi de certains idéogrammes nous échappant. Par exemple l'adjectif assyrien *samânu* « bleu », qui dérive de *sâmu*, même sens, à l'aide du suffixe *ân*, est écrit en prétendu accadien ou sumérien SAMANA, la syllabe finale NA étant l'idéogramme du verbe « se coucher [1]. » Le mot assyrien *kussu* « trône, » qui est une altération d'un ancien *kursu* que l'arabe conserve sous la forme *kursî*, ce *kussu*, disons-nous, est orthographié en accadien GUZA; le mot *asthu* « fort, puissant » devient AZAT; le verbe *salâhu* « asperger » ZALAH; le mot *siqqânu*, sorte d'instrument, ZIGAN; mais, bien souvent, les textes dits accadiens ou sumériens transcrivent purement et simplement les mots assyriens, sauf à changer leur *u* final en *a*. Ainsi on trouvera un participe assyrien *gitmalu* écrit GITMALA, au milieu

[1]) R. II, 26 rev. l. 47.

Digitized by Google

d'une phrase accadienne [1]; le mot assyrien *higal*, « abondance, fertilité » qui vient d'une racine *hagâlu* qu'on retrouve en arabe sous la forme *hadjila*, « être luxuriant, » est purement et simplement écrit HIGAL, en accadien, et cela dans les textes les plus anciens. Je pourrais multiplier ces exemples; mais j'ai hâte d'en venir à une autre observation qui nous semble porter un coup fatal au système des suméro-accadistes. Il existe en assyrien un verbe *mahâru* qui signifie « être en avant, s'avancer, » et qui, de là, revêt les acceptions de « marcher contre » et de « recevoir, prendre. » Il engendre des mots comme *mâhiru*, « adversaire, » dérivant du sens de « marcher contre, » *mâhiru*, « antérieur, ancien, » dérivant du sens d'« être en avant, » *mihrit*, « partie antérieure, avant d'un objet. » Or, croirait-on que, le verbe *mahâru* étant représenté par une forme dite accadienne qu'on lit GAB-RI, mais qui pourrait bien se lire encore MAH-RI, ce qui nous ramènerait directement à l'assyrien *mahâru*, croirait-on que ce GAB-RI va revêtir toutes les acceptions de *mahâru* et de ses dérivés? GAB-RI signifiera donc « s'avancer, recevoir, adversaire, ancien, partie antérieure ? » Et ce n'est pas là un fait isolé. Dès qu'un prétendu vocable accadien répond à un mot assyrien, il en exprime aussitôt toutes les nuances. Par exemple, *pû*, en assyrien, signifie « bouche, face, » et son génitif *pî*, employé comme préposition signifie, « en face de, devant. » L'idéogramme accadien de la bouche est également celui de la préposition assyrienne *pî*. *Ittu*, substantif assyrien, signifie « côté, endroit; » employé comme préposition il revêt le sens d'*avec*. En accadien, c'est l'idéogramme d'*ittu*, « côté, endroit » qui répond à *itti*, « avec. » Il se trouve qu'en assyrien la préposition *ina*, « dans, en dedans » exprime en outre le mouvement inverse du dedans au dehors, et se rend aussi par « hors de. » En accadien c'est le même signe TA qui signifie *dans* et *hors de*. Le mot assyrien *dannu* signifie « fort, puissant, escarpé, pénible; » de là il passe au sens de « danger, calamité, » que revêt aussi le féminin *dannat* [2]. La forme dite accadienne AG-GA, qui

[1]) R. IV, 24, no 2, l. 9.

[2]) Voir notre communication à la Société Asiatique, *Journ. Asiatique*, février-mars 1881, p. 252.

Digitized by Google

répond au *dannu* assyrien, signifie également « fort, puissant » et « danger, calamité. » A propos de ce substantif féminin *dannat*, il se place ici une observation importante. On a vu plus haut que l'accadien-sumérien ne connaît pas la distinction des genres. Mais quelquefois il s'oublie. Sait-on comment le mot *dannat* est exprimé en accadien ? Au moyen de l'idéogramme AG-GA (*dannu*) précédé de l'idéogramme de la femme ! Or, nous le demandons, à quoi peut bien se référer cet idéogramme de la femme sinon à la terminaison féminine de l'assyrien *dannat*, puisque l'accadien ignore le féminin ? Au surplus, d'autres substantifs et adjectifs assyriens du genre féminin sont figurés en accadien à l'aide de l'idéogramme de la femme. Ainsi le mot *tanittu*, « haut fait » s'écrit en accadien par le signe GAN, suivi, cette fois et non plus précédé, du signe de la femme [1]. L'adjectif féminin *ellit*, « brillante » est orthographié par l'idéogramme accadien d'*ellu*, brillant, » mais précédé du signe de la femme [2]. *Limuttu*, substantif féminin assyrien, qui signifie « méchanceté, » est orthographié en accadien par l'idéogramme HUL précédé de l'idéogramme de la femme. On sent bien encore ici que c'est à l'assyrien que songe l'accadien quand il forme de semblables composés.

Au surplus, tout l'artificiel du système accadien éclate dans une autre forme que nous allons signaler. Nous avons dit plus haut que les idéogrammes sont fréquemment caractérisés par un complément phonétique destiné à en indiquer l'épellation. Ce complément phonétique n'est nullement un suffixe et ne saurait être séparé de son idéogramme. Que pensera-t-on si nous trouvons un verbe accadien dans lequel on a séparé un complément phonétique de son idéogramme, pour insérer entre les deux les syllabes conventionnelles du préfixe pronominal et du régime direct ? Cette forme est citée dans le 5e volume du grand recueil du Musée britannique, pl. 24, n° 1, l. 52. L'expression assyrienne *anna emidu*, « il a commis une faute, » y est écrite, à l'accadienne, de la façon suivante : 1° signe des substantifs abstraits NAM ;

[1]) *Proceedings of the Society of Bibl. Arch.*, eleventh session 1880-81, p. 39, n° 23.
[2]) *Ibid.*, p. 37, n° 12.



Digitized by Google

2° idéogramme du verbe « commettre une faute » TAG ; 3° marque du pronom préfixe IN ; 4° marque du régime NA-AN ; 5° complément phonétique GA montrant que l'idéogramme du verbe « commettre une faute » s'épelle TAG. Que pourrions-nous ajouter de plus ?

L'école suméro-accadiste se rejettera peut-être sur ces noms de rois de la première dynastie chaldéenne qui ont une physionomie si peu sémitique, comme Hammurabi, Burnaburias, etc. Une tablette, bien connue aujourd'hui, et publiée par M. Pinches dans les procès-verbaux des séances de la Société d'Archéologie biblique, se charge de répondre pour nous. Elle contient précisément la liste de tous ces rois et donne la vraie lecture de leurs noms, c'est-à-dire la lecture phonétique assyrienne. Elle nous montre, par exemple, que nous avons eu tort d'appliquer aux signes qui composent le nom de Hammurabi leur valeur phonétique ; qu'il fallait prendre ces signes comme des idéogrammes et les transcrire en assyrien *Kimtu-rapastu*. Elle nous montre que les six idéogrammes qui, épelés, se lisaient *Burnaburias*, se lisent, en assyrien, *Kidin-bel-matâti*, et ainsi de suite pour les autres noms. Elle nous révèle même ce fait curieux que dans le système dit sumérien ou accadien l'on pouvait remplacer un groupe idéographique par un autre groupe, équivalent pour le sens mais non pour l'épellation, le tout devant se lire uniformément en assyrien. On a vu plus haut que le nom *Sakil* d'un temple de Babylone était orthographié à l'accadienne SAK-IL, c'est-à-dire par le signe de la tête et par le signe de l'adjectif « haut, élevé. » Or, dans la présente tablette, nous trouvons ce même mot orthographié différemment. Au signe SAK est substitué un signe TIQ, autre idéogramme de la tête, et au signe IL est substitué un signe ZI, autre idéogramme de l'adjectif « haut, élevé. » Dirons-nous que les Sumériens ou Accadiens prononçaient indifféremment ce nom de temple : SAKIL ou TIQZI? Évidemment non. Nous savons par l'assyrien que la vraie prononciation est *Sakil*, car ce mot est souvent écrit syllabiquement en assyrien. Nous dirons donc que l'orthographe TIQZI est purement idéographique et fait allusion au rébus SAK-IL, lequel reproduit la véritable

Digitized by Google

prononciation du nom du temple tout en fournissant de ce nom une étymologie idéographique.

Arrivés à ce point de notre démonstration, nous pouvons nous résumer et exposer notre opinion générale sur le système dit improprement sumérien ou accadien et que nous appellerons désormais *hiératique*. Ce système, purement conventionnel, n'est qu'une manière d'écrire l'assyrien. Héritier direct de l'écriture hiéroglyphique, dans laquelle aucune distinction n'était primitivement établie entre les catégories grammaticales, il participe de son obscurité et a besoin d'être expliqué : d'où les doubles rédactions en hiératique et en assyrien phonétique. Les signes qui ont été inventés pour figurer les particules, les pronoms préfixes et affixes, les tendances verbales, pour distinguer le pluriel du singulier, etc., etc., sont purement conventionnels. C'est par pure convention que les particules régissantes ont été placées à la suite de leur régime ; et nous en apercevons la raison. Placés devant les substantifs, les idéogrammes des particules auraient été interprétés comme des substantifs; on leur a assigné une position qui permettait de les réduire à leur juste valeur. Dans le verbe à un mode personnel, les pronoms préfixes de l'assyrien ont été représentés par des syllabes conventionnelles qui figurent un pronom vague, sans distinction de personne ni de genre, ce qui montre bien que ces signes ont dû être inventés à une époque où l'analyse grammaticale était encore peu développée. La voyelle A hiératique qui s'ajoute parfois aux substantifs indique qu'en assyrien phonétique la désinence casuelle est conservée dans la prononciation, ce qui n'a lieu, pour les substantifs construits avec un pronom affixe, que lorsqu'ils sont régis par une préposition. Ainsi, l'assyrien dira *id-su*, « la main de lui = sa main, » en supprimant la voyelle casuelle de *id*; mais il dira *ana idi-su*, « à sa main, » en conservant à *id* la désinence casuelle *i*. De même l'hiératique ID, « main, » sera suivi d'un A lorsqu'il devra figurer l'assyrien *idi* précédé de la préposition. Le suffixe *is* de l'adverbe assyrien étant considéré par les Assyriens eux-mêmes comme un reste du démonstratif *su*, on l'a figuré en hiératique par le caractère BI, qui est précisément l'idéogramme du démonstratif assyrien *su*.

Digitized by Google

Les idéogrammes ayant tous plusieurs valeurs, on en a précisé le sens à l'aide de compléments phonétiques indiquant, il est vrai, une valeur syllabique, mais une valeur conventionnelle et en tout cas empruntée à l'assyrien. Ainsi, nous avons vu que l'idéogramme de « puissant » est suivi d'un complément phonétique GA, ce qui indique pour l'idéogramme en question une lecture AG. Est-ce à dire que les Assyriens lisaient AG ou AG-GA? En aucune façon. Ils lisaient *dannu*, qui est le mot ordinaire, et fléchi, dont on se sert en assyrien pour exprimer l'idée de puissant; mais il n'en est pas moins vrai que la lecture AG que nous nommons « épellation de l'idéogramme » repose sur un mot assyrien authentique *aggu* « fort, violent ». Nous avons prononcé le mot d'épellation. Nous croyons, en effet, que tout texte rédigé en hiératique pouvait être épelé, et que cette épellation constituait ce que les assyriologues veulent qu'on nomme accadien ou sumérien. Reprenons, par exemple, une phrase hiératique citée plus haut et qui signifie: « ils passent de maison en maison. » Voulait-on la lire réellement, on substituait à chaque expression idéographique, inversée ou non, l'expression assyrienne correspondante et l'on obtenait ainsi la phrase assyrienne: *istu biti ana biti ittanaplaqqatû*. Voulait-on, au contraire, épeler la phrase idéographique de façon à en exprimer tous les éléments, on épelait chaque signe en lui attribuant sa valeur syllabique conventionnelle. On obtenait ainsi : E-TA E-A-SU IN-PAL-PAL-E-NE. C'est de la même façon qu'en français la formule chimique HO se lira en langue vulgaire « composé d'hydrogène et d'oxygène, eau » et s'épellera *ache-o*. Mais les Assyriens ne s'y trompaient pas plus que nous. Ils savaient fort bien que cette succession de syllabes ne constituait pas une langue parlée. Nous en avons une preuve décisive dans un petit texte qu'on n'a pas assez remarqué [1]. Ce texte, à trois colonnes, nous offre dans la première colonne une série de signes dits accadiens ou sumériens ; dans la troisième, les expressions assyriennes correspondantes. La seconde colonne contient l'avis suivant au lecteur: « Ce qui est, en parole. » Or, parmi les signes accadiens figure précisé-

[1]) R. V, 12, n° 3, l. 30 et suiv.

Digitized by Google

ment la préposition TA rendue en assyrien dans la troisième colonne par *istu* « de, hors de ». On nous prévient ici que TA *se dit en parole*, non pas TA, mais *istu*. On observera d'ailleurs que la phrase « ce qui est en parole » est rédigée moitié en assyrien phonétique, moitié en hiératique, étant formée du relatif purement assyrien *sa* « ce qui » et du complexe idéographique DUG-GA-TA, dans lequel DUG-GA représente l'assyrien *qibiti* « parole » et la proposition TA, la préposition assyrienne *ina* « en. »

Après ce que nous venons d'exposer, que dire des prétendues formes dialectales signalées par M. Haupt dans les *Nachrichten* de Gœttingue (n° 17, 1880)? Simplement, que nous avons affaire ici à des épellations différentes pour le même caractère. Le signe DUK peut se lire encore ZIB : cela n'a rien de surprenant. Le signe GAR admet une prononciation MAR, DIMGIR une prononciation DIMMIR; pourquoi en serions-nous étonnés? Il pourrait bien se faire que ces indications se référassent à une loi phonétique assyrienne de transmutation ou d'assimilation des lettres. Dans l'état actuel de la science, et alors que le sens de pages entières d'assyrien, même phonétique, nous échappe encore, nous ne pouvons rien affirmer de précis à cet égard. Tout n'est pas encore expliqué dans ce curieux système hiératique, et il faudra sans doute encore bien des années pour en étudier le mécanisme dans ses moindres détails. Ainsi nous reconnaissons qu'il reste à découvrir l'origine assyrienne de beaucoup de lectures hiératiques, et c'est là que devront tendre désormais tous les efforts des assyriologues. Mais ce que nous pouvons affirmer dès aujourd'hui, fort des objections énoncées plus haut, c'est qu'il nous est interdit de croire à l'existence d'un idiome sumérien ou accadien, qui serait antérieur à l'assyrien; c'est que les noms de Sumer et d'Accad doivent être restitués à un peuple sémitique et n'appartiennent ni l'un ni l'autre, comme on l'a cru jusqu'ici, à un peuple touranien.

Dans ce bulletin, qui devait être consacré à exposer la religion suméro-accadienne, il se trouve que nous n'avons pas encore prononcé même le nom de religion. Nos lecteurs nous en excuse-

Digitized by Google

ront, et pour cause : la religion suméro-accadienne n'existe pas. Si nos lecteurs tombent, par exemple, sur l'*Histoire comparée des anciennes religions* de M. C.-P. Tiele, chap. II : « Religion des Soumirs et des Accads », ils y verront figurer des dieux comme *Moulge*, *Silik-moulou-chi*. Qu'ils se gardent bien d'y voir autre chose que l'épellation des signes idéographiques à l'aide desquels les Assyriens écrivaient parfois les noms de Bel et de Marduk.

Stanislas GUYARD.

P. S. Nous recevons le dernier fascicule des *Textes accadiens et sumériens* de M. Haupt, fascicule qui contient une esquisse de grammaire accadienne. M. Haupt y avance que la syllabe RAB (cf. ci-dessus, p. 259) exprime seulement le pronom régime au datif de la deuxième personne. Nous le renvoyons à R. IV, 27, numéro 3, l. 33, où RAB exprime le pronom de la troisième personne.

*Addition à la page* 274 Si le roi Hammurabi (Kimtu-rapastu) était un Accadien, comment se ferait-il que son père fût l'Assyrien Ummubânit?

Digitized by Google

# DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

## ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

---

**I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** — *Séance du 27 janvier* 1882. M. Oppert commence la lecture d'un mémoire intitulé : *Les inscriptions chaldéennes de Gudea.* — *Séance du 3 février.* M. Lenormant lit la suite de ses *Notes archéologiques sur la terre d'Otrante.* Les armes de bronze préhistoriques se rencontrent en grand nombre dans cette région ; c'est probablement à ces armes qu'il est fait allusion dans un passage d'Athénée, auquel on n'a pas assez fait attention jusqu'ici. Suivant ce passage, une tradition de la région iapygienne rapportait que les habitants avaient été accablés par les dieux, en punition de leur impiété, d'une pluie de traits de bronze lancés du ciel et qu'on retrouvait depuis en grand nombre dans tout le pays. — M. Oppert, continuant sa lecture sur les *Inscriptions chaldéennes de Gudea*, développe les raisons sur lesquelles il s'appuie pour affirmer que les inscriptions dites sumériennes sont bien écrites dans une langue à part, différente de la langue sémitique des inscriptions cunéiformes et non pas simplement dans un système d'écriture différent. Ce qui prouve que le système d'écriture de ces inscriptions est le même que celui des textes sémitiques cunéiformes, c'est que les noms propres y sont écrits de la même façon. La différence dans la manière d'écrire les autres mots ne peut donc tenir qu'à une différence d'idiome. — *Séance du 10 février.* M. Desjardins annonce une découverte qui vient d'être faite par M. Vacquer, architecte chargé par la ville de Paris de la surveillance archéologique des fouilles et démolitions. On a trouvé, entre le boulevard Saint-Marcel, la rue Vésale et la rue de la Collégiale, un monument funéraire romain, orné d'un bas-relief, qui représente trois personnages vus de front et portant des offrandes. Sur la face latérale gauche est figuré très nettement l'instrument dit *ascia*, emblème funéraire fréquent sur les monuments de Lyon et du midi de la Gaule, mais dont on n'avait pas encore trouvé d'exemple à Paris. Au bas du monument devait se trouver une inscription ; elle a malheureusement disparu. — *Séance du 17 février.* Le P. de la Croix donne quelques détails

Digitized by Google

sur les fouilles pratiquées par lui à la Boissière près Sanxay (Vienne.) Ces fouilles ont mis principalement au jour un temple de l'époque romaine, construit en forme de croix grecque. — M. Clermont-Ganneau commence une communication sur les résultats de la mission archéologique dont il a été chargé en Syrie. — *Séance du 24 février.* M. Clermont-Ganneau, continuant sa communication, donne des détails nombreux et précis sur l'inscription du tunnel de la piscine dite de Siloé. Il rappelle que cette inscription n'est pas la seule de ce genre et de cette ancienneté qui ait été découverte jusqu'ici ; lui-même en avait déjà trouvé deux aux mêmes lieux, l'une de trois lignes, l'autre d'une ligne. Depuis, il a trouvé encore un fragment d'nne inscription aussi ancienne, mais dont il ne reste malheureusement que deux lettres. — *Séance du 2 mars.* M. Bréal communique un nouvel essai d'interprétation d'une inscription latine qui a été trouvée à Rome, près de l'église San-Vitale, entre le Quirinal et le Viminal, en avril 1880, et qui a été étudiée depuis cette époque par MM. Dressel, Bücheler, Jordan et Osthoff. Ce texte, de haute antiquité, offre des difficultés particulières de déchiffrement et d'interprétation. M. Bréal en propose la traduction littérale et étymologique suivante : *Jupiter aut deus qui me admittat, ne te endo, commissi ergo, sit. Ast te nobis, eo penso* λιταῖς *iis, pacari velis. Dzenos me fecit in bonum. Nunc Dzeno neme malo sistito*, ce qui signifierait : « Jupiter, ou quel que soit le dieu qui me recevra ! Que celui-ci ne tombe pas en ton pouvoir pour ses fautes ! Mais laisse-toi apaiser par nous au moyen de ce don, de ces prières. Dzenos m'a offert en sacrifice pour le bien. Ne me prends donc pas en mauvaise part pour Dzenos. » — Ces paroles peuvent être considérées comme prononcées par le vase lui-même, placé à côté d'un mort et contenant des offrandes consacrées aux dieux. —*Séance du 10 mars.* M. Clermont-Ganneau, au cours de sa communication sur ses recherches archéologiques, revient sur une découverte dont M. Renan a déjà entretenu l'Académie, celle d'un chapiteau de colonne, portant d'un côté les mots grecs EIC ΘEOC, « un seul dieu, » de l'autre une formule hébraïque, écrite en lettres archaïques : « Que son nom soit béni dans l'éternité ! » La formule grecque était particulièrement répandue parmi les chrétiens de Syrie, au v^e^ et au vi^e^ siècle de notre ère ; sa présence ne permet pas d'admettre que le monument puisse être antérieur au v^e^ siècle de notre ère. L'inscription hébraïque, d'après la forme des lettres, semblerait être plus ancienne, mais un examen attentif montre qu'elle a été tracée à la même époque, sans doute avec une recherche voulue d'archaïsme. (Cf. *Revue critique.*)

**II. Revue critique d'histoire et de littérature.** — 6 *février* 1882. O. Brenner, Speculum regale, ein altnorwegischer Dialog, compte rendu par *E. Beauvois.*— 20 *février.* Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme traduit du hollandais par V. Chauvin. — Ed. Sayous, Jésus-Christ d'après Mahomet, compte rendu des deux ouvrages par *H. Derenbourg.* — W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, compte rendu par *C. Schmidt.* — 6 *mars.* C. Bartholomæ, Die Gathâs und heiligen Gebete des Altiranischen Volkes, compte rendu par *J. Darmesteter.* — E. Abbot, The authorship of the fourth Gospel, compte rendu par *A. Sabatier.* — 27 *mars.* Compte rendu des soutenances de thèses de doctorat de M. J. Martha sur les sujets suivants :

Digitized by Google

Quid significaverint sepulcrales Nereidum figuræ. — Des sacerdoces athéniens.

**III. Journal asiatique.** — *Octobre-novembre-décembre* 1881. René Basset, Études sur l'histoire d'Ethiopie (suite.) — Léon Feer, Études bouddhiques. Comment on devient Arhat. — C. de Harlez. Un fragment de commentaire sur le Vendidâd.

**IV. Revue des Etudes juives.** — *Octobre-décembre* 1881. Joseph Derenbourg, L'Inscription hébraïque du Siloah près de Jérusalem. — Joseph Halévy, les Inscriptions peintes de Citium. — Joseph Derenbourg, les Sections et les traités de la Mischnâh. — Ulysse Robert, Catalogue des actes relatifs aux Juifs du moyen âge. — Joseph Simon, les Manuscrits hébreux de la bibliothèque de la ville de Nîmes. — Israel Lévi, les Traductions hébraïques de la légende d'Alexandre. — Notes et Mélanges. *Isidore Weil*, études talmudiques. — *Ab. Cahen*, la section de Mischpatîm divisée en deux pour la lecture de la Thora. — *J. Derenbourg*, quelques observations sur le même sujet. — *Isidore Loeb*, la Date de l'édit d'expulsion des Juifs du Portugal. — Revue bibliographique du quatrième trimestre 1881 par *Isidore Loeb*. — Comptes rendus. Corpus inscriptionum semiticarum par *H. Derenbourg*. — Marc-Aurèle de E. Renan par *I. Loeb*.

**V. Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie.** 1er *Décembre*. F. E. Warren, The liturgy and ritual of the celtic church, compte rendu par *L. Duchesne*. (Article intéressant). — 15 *décembre*. Puyol, De la doctrine du livre: *De imitatione Christi*, compte rendu par Ω. — Kraus, Synchronistiche Tabellen zur christlichen Kunstgeschichte, compte rendu par *L. Duchesne*.

**VI. Revue historique.** *Janvier-Février* 1882. *Bulletin historique.* France par *G. Fagniez*. — Belgique par *P. Frédéricq*. — Norvège par *G. Storm*. — Chine par *H. Cordier*. — *Comptes rendus critiques*. Ch. Molinier, l'inquisition dans le midi de la France au xiiie et au xive siècle. c. r. par X. — *Mars-Avril.* C. Livet. Un épisode de l'histoire des jésuites. Le P. Malagrida. *En appendice :* Une apologie du régicide attribuée aux Jésuites, pp. *G. Fagniez* et *G. Monod*. — *Bulletin historique.* France par *G. Monod*. — *Allemagne* (Réforme) par A. Stern. — Danemark par J. Steenstrup. — *Comptes rendus critiques*. A. Hovelacque, l'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme, c. r. par *Ad. Barthélemy*. — P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, c. r. par *P. Viollet*. — O. Mejer, Febronius, Weihbischof Johann Nicolaus von Hontheim und sein Widerruf, c. r. par *P. Viollet*. — F. Puaux, Les précurseurs français de la tolérance au xviie siècle, c. r. par *O. Douen*.

**VII. Revue des questions historiques.** 1er *janvier* 1882. Rioult de Neuville. L'archéologie préhistorique et l'anthropologie dans leurs rapports avec l'histoire. — Vigouroux, les Héthéens de la Bible, leur histoire et leurs monuments d'après les découvertes récentes. — Douais. Un épisode de la croisade contre les Albigeois, le siège de Carcassonne.

**VIII. Theologisch Tijdschrift** (de Leyde). 1er *novembre*. J.-C. Matthes, Het Richterenboek (de Samenstelling). — De Vries van Heyst. Prof. Naber's ΤΡΙΤΟΝ ΤΟΥΤΟ ΕΡΧΟΜΑΙ. — A.-H. Blom, Verklaring van een paar loci

Digitized by Google

Paulini. — COMPTES RENDUS. A. Sabatier, L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée, c. r. par *Blom*. — Erich Haupt, die Kirche und die theologische Lehrfreiheit, c. r. par *Prins*. — Bibliotheek van moderne Theologie en Letterkunde, II, 1 et 2, c. r. par *Van Bell*. — BULLETIN LITTÉRAIRE par A. KUENEN, traitant de Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft; *Ed Reuss*, Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments, 1e Hälfte : *H. Steiner*, Die zwœlf kleinen Propheten von F. Hitzig; 2te Auflage; *Hermann Krüger*, Essai sur la théologie d'Esaie XL-LXVI.

**IX. Theologische Literaturz eitung**. — 3 *décembre*. HOMMEL, Die semitischen Völker u. Sprachen, als erster Versuch einer Encyclopædie der semit. Sprach-und Alterthumswissenschaft. Leipzig, Schulze. (*Philippi*.) — MEYER, Kritisch-exegetischer Kommentar ueber das neue Testament. — BREEST, Johannes der tæufer, biblische Studie. Leipzig, Lehmann. — ERICHSON, das Marburger Religionsgespräch über den Abendmahl im Jahre 1529. Strassburg, Trübner. — RÜETSCHI, Geschichte u. Kritik d. kirchlichen Lehre v. d. ursprünglichen Vollkommenheit und v. Sündenfall. Leiden, Brill. — ZIRNGIEBL, Johannes Huber. Gotha, Perthes. (*M. Carrière*.) 17 *décembre*. WOGUE, Histoire de la bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours. (*Kautzsch*: « ce grand rabbin de France et professeur du séminaire israélite de Paris mérite le jugement qu'il porte en un endroit de son livre : que depuis 1549 la grammaire hébraïque et la saine exégèse sont restées longtemps stationnaires parmi les Juifs; ajoutons : jusqu'aujourd'hui ».) — KEIM, Rom u. das Christenthum, eine Darstellung d. Kampfes zwischen dem alten u. dem neuen Glauben im römischen Reiche während derbeiden Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, p. p. ZIEGLER. Berlin, Reimer. (*Bonwetsch* : rend à la science un grand service.) — Der Codex Teplensis. enthaltend « die Schrift des newen Gezeuges ». I. Die vier heiligen Evangelien, München, Huttler. — KOLDE, Friedrich der Weise u. die Anfänge der Reformation, eine kirchenhistorische Skizze mit archival. Beilagen. Erlangen, Deichert. (*Kawerau*.) — STRICKLER, Actensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521-1532. IV Band 1531-1532. Zürich, Meyer u. Zeller. — BUHLER, der Altkatholicismus, histor.-krit. dargestellt. Leiden, Brill. — SCHULTZ, die Lehre von der Gottheit Christi. Gotha, Perthes. — 14 janvier 1882 : SCHOLTEN, das paulinische Evangelium. — USENER, Acta martyrum scillitanorum græce edita. Bonn. (*Harnack*). — ROLLER. Les catacombes de Rome, histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme. 2 vol. Morel. (*Schultze*.) — OCHSENBEIN, aus dem schweizerischen Volksleben des XIV. Jahrhunderts. Der Inquisitionsprozess wider die Waldenser im Jahre 1430 zu Freiburg i B. Bern, Dalp. (*Stæhelin*.) — 28 *janvier*, DRÆSEKE, Der Brief an Diognetos, nebst Beiträgen zur Geschichte des Lebens u. d. Schriften d. Gregorios v. Neocæsarea. Leipzig, Barth. (*Overbeck*.) — FISCHER, Bonifatius, der Apostel der Deutschen. — Leipzig, Weigel. (*Möller*.) SÖDER D. Begriff d. Katholicität d. Kirche u. d. Glaubens nach seiner geschichtl. Entwickl. Würzburg, Woerl. (*Harnack*.) — 11 *février*. KEIL, Commentar über d. Evangelium d. Johannes. Leipzig, Dörffling u. Franke. — FALCKENBERG, Grundzüge d. Philosophie d. Nicolaus Cusanus. Breslau, Koebner. — BAUMSTARK, Thomas Morus. Freiburg, Herder (*Tschackert*.) — HENNING, Johan Conrad

Digitized by Google

Dippels vistelse i Sverige samt Dippelianismen i Stockholm. 1727-1741. Upsala Berling (*Bender*). — Gass, Geschichte der Christlichen Ethik. I. Bis zur Reformation. Berlin, Reimer (*Bender.*) — 25 *février*. Merrill, Galilee in the time of Christ. Boston (*Socin.*) — Bonwetsch, Die Geschichte d. Montanismus Erlangen, Deichert (*Weizacker*). — Keller, Die Gegenreformation in Westfalen u. am Niederrhein. I. Leipzig, Hirzel (*Kawerau* : Recueil d'actes et de documents, va de 1555 à 1585). — Knoodt, Anton Günther, eine Biographie. Wien, Braumüller. — Steinmeyer, Beiträge zur Christologie. Die Epiphanien u. Theophanien im Leben des Herrn. Berlin, Wiegandt u. Grieben. — 11 *mars*. Nestle, Brevis linguæ syriacæ grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario. Karlsruhe, Reuther (*Ryffel.*) — Zahn, Forschungen zur Geschichte d. neutestamentl. Kanons u. d. altkirchl, Literatur. I. Tatian's Diatessaron. Erlangen, Deichert (*Overbeck*). — Rade, Damasus, Bischof von Rom, ein Beitrag zur Geschichte d. röm. Primats. Freiburg, Mohr (*Weizäcker*). — Lederer, Der spanische Cardinal Johann v. Torquemada, sein Leben u. seine Schriften. Freiburg, Herder (*Tschackert* : il ne s'agit pas ici du grand inquisiteur qui s'appelait non pas Jean, mais Thomas ; Jean est un dominicain qui devint cardinal et lutta pour les prérogatives de la papauté). — Hötzl, Jakob u. Esau, Typik u. Casuistik. München, Stahl.

**X. Articles signalés dans différentes publications périodiques :**

*F. Hüttemann*, Ueber Volkreligion und geheimdienst der Hellenen. (Neue Jahrbücher f. Philologie und Pædagogie, 124.)

*M. V. Schultze*, Der gegenwærtige stand der Katakombenforschung. (Zeitschrift f. Kirchliche Wissenschaft und K. Leben. 1881, 12.)

*J. L. Jacobi*, Zur Geschichte des Griechischen Kirchenliedes. (Zeitschrift f. Kirchengeschichte, V, 2.)

*F. M. Müller*, Mythology among the Hottentots (Ninetheenth Century, January.)

*A. Lang*, Hottentot Mythology. Letter. (The Academy, 7 January.)

*R. Roth*, Ueber den Soma. (Zeitschrift d. D. M. G. 35, 4.)

*A. H. Sayce*, The myth of Er. Letter (The Academy, 28 january.)

*L. Heuzey*, Les fouilles de Chaldée ; communication d'une lettre de M. de Sarzec. (Revue archéologique, novembre.)

*H. Holtzmann*, Das problem der ersten johanneischen Briefs in seinem Verhæltniss zum Evangelium (Jahrb. f. prot. theologie, 1882, 2.)

*Vetter*, Ueber die Handschriften der Aristides-Fragmente (Theol. Quartalschrift, 64, 1.)

*Hasenclever*, Christliche Proselyten der hœheren Stænde im ersten Jahrhundert (Jahrb. f. prot. Theol. 1882, 2.)

*V. Scheele*, Die stelle der Nordischen Religion in der Religionsgeschichte (Beweis d. Glaubens, januar.)

*Himpel*, Der abstrakte Einheitsbegriff Gottes und der Heiligencult im Islam (Theol. quartalschrift, 64, 1.)

*P. Nippold*, Zur Vorgeschichte des Pietismus. (Studien und Kritiken, 1882, 2.)

Digitized by Google

*J. M. Usteri*, Darstellung der Tauflehre Zwinglis. (Studien und Kritiken, 1882, 2.)

*C. Bruston*, Le prétendu épicurisme de l'Ecclésiaste. (Revue théologique de Montauban, octobre-décembre.)

*A. Wabnitz*, Une inscription relative à un premier recensement de Quirinus. (Revue théologique, octobre-décembre.)

*K. H. Ittameyer*, Die sage von Nero als dem antichrist. (Zeitschrift f. Kirchliche Wissenschaft und K. Leben, 1882, 1.)

*H. Grauert*, Die Konstantinische Schenkung I. (Hist. Jahrb. III, 1.)

*M. Nicolas*, L'Académie protestante de Saumur, 1598-1685. (Revue théologique, octobre-décembre.)

*F. Hommel*, The derivation of Aphrodite. Letter. (The Academy, 25 february.)

*E. Renan*, L'Ecclésiaste, étude sur l'âge et le caractère du livre. (Revue des deux Mondes, 15 février.)

*J. Kropn*, Der mythische character der evangelischen Erzæhlungen, I. (Protest. Kirchenzeitung, 8.)

*B. Aubé*, Un texte inédit d'actes de martyrs du IIIe siècle. (Revue archéologique, décembre.)

*A. Ç. Lyall*, The relations of religion to Asiatic States. (Fortnightly Review, february.)

*M. Vernes*, Les étapes de l'idée religieuse dans l'humanité, d'après un nouveau livre de Hartmann. (Revue philosophique, mars.)

*E. de Pressensé*, L'origine de la religion. (Revue chrétienne, janvier.)

*C. Bruston*, L'inscription d'Eshmoun-Azar traduite et annotée. (Revue archéologique, numéros de septembre et d'octobre 1881.)

*E. Havet*, Etudes d'histoire religieuse : l'Eglise naissante, saint Paul. (La nouvelle Revue, numéros du 1er et du 15 décembre 1881 et du 1er janvier 1882.

Digitized by Google

# BIBLIOGRAPHIE

## GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

W. Meyer. — Die Geschichte d. Kreuzholzes vor Christus, München, Franz in Comm., 1881 (66 p. 4). 2 m.

E. Gellion-Danglar. — Les sémites et le sémitisme aux points de vue ethnographique, religieux et politique. Maisonneuve et Cie, 1882 (XI, 204, p. 18).

Jacolliot. — L'Olympe brahmanique, la mythologie de Manou. Paris, C. Marpon et E. Flammarion, 1882 (8). 6 fr.

T. Hahn. — Tsani-Goam, The suprem being of the kho-khoi. London, Trübner and Co., 1881.

E. Babelon. — Les Mendaïtes, leur histoire et leurs doctrines religieuses. Paris, imp. Mouillot, 1882 (80 p. 8).

Buddhismus und Christenthum. Mit einen Anhang über das Nirvâna. Zurich, Rodolphi und Klemm, 1882 (32 p. 8).

A. Wahrmund. — Babylonierthum, Judenthum und Christenthum. Leipzig, Brockhaus, 1882 (XIII, 234 p. 8). 6 m.

R. H. Coddington. — Religious beliefs and practices in Melanesia.

W. Maxwell. — Aryan mythology in Malay traditions.

L. Leger. — Esquisse sommaire de la mythologie slave. Paris (8). 1 fr. 50

## JUDAÏSME.

E. Reuss. — Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments. 2 Hælfte. Braunschweig, Schwetichke und Sohn, 1881 (p. 401-743, 8). 7 m.

F. Kaulen. — Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. 2 Hælfte. 1 Abth. Besondere Einleitung in das Alte Testament. Freiburg im Br. Herder, 1881. (p. 153-370. 8). 3 m.

Sophia Salomon. — The book of Wisdom : the greek text, the latin vulgate and the authorized english version, with introduction, critical apparatus and commentary, by W. J. Deane. Oxford, at the Clarendon press, 1881 (VII, 224 p. 4). 15 s.

Digitized by Google

V. Guérin. — La Terre sainte, son histoire, ses souvenirs, ses sites, ses monuments. Paris, Plon et Cie, 1881 (472 p. fol. avec 22 pl. hors texte et 288 gravures). 50 fr.

H. B. Tristram. — Pathways of Palestine : a descriptive tour through the Holy Land. Illustrated with 44 permanent photographs I. London, Sampson-Low, 1881 (4). 31 s. 6 d.

D. Roberts. — The Holy Land after lithographs by L. Haghe, from original drawings by D. Roberts. With historical descriptions by G. Croly. Division I : Jerusalem and Galilee. London, Cassel, Petter, Galpin and Co. 1881 (fol.). 18 s.

D. D. Whedon. — Commentary on the Old Testament. vol. 6. Book of Job by J. K. Buar; Book of Proverbs by W. W. Hunter; Book of Ecclesiastes and of Salomon's Song by A. B. Hyde. New-York, Philips and Hunt, 1881 (557 p. 12). 2 d. 25

P. de Lacarde. — Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung der A. T. Gœttingen, Dieterich, 1882 (64 p. 8). 3 m.

G. Bickell. — Carmina Veteris Testamenti metrice. Innsbruck, Wagner, 1882 (IV, 236 p. 8) 6 m. 40

S. R. Hirsch. — Die Psalmen, übersetzt und erlæutert. 1 Theil. Buch I and II. Frankfurt am Mein, Kauffmann, 1882 (IX, 380 p. 8). 4 m. 50

F. de Saulcy. — Jérusalem. Paris, Vve Morel, 1882 (1 vol. in-8 avec 39 gravures). 10 fr.

## CHRISTIANISME.

Novum Testamentum græce, recensionis Tischendorfianæ ultimæ textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi adnotatione critica additisque locis parallelis illustravit O. de Gebhardt. Ed. Stor. Leipzig, B. Tauchnitz, 1881 (XII, 492 p. 8). 3 m.

J. Grimm, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien dargestellt. 3 Band. Geschichte der œffentl. Thætigkeit Jesu. 2 Band. Regensburg, Pustet, 1882 (IV, 652 p. 8). 5 m.

H. A.W. Meyer. — Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 15 abth. Brief d. Jacobus v. J. E. Huther. 4 aufl. umgearb. v. W. Beyschlag. Gœttingen, Vandenhoek und R., 1882 (VI, 242 p. 8). 3 m.

Tertullian's samtliche Schriften. Aus dem Lat. übersetzung v. K. A. H. Kellner, 2 Bænde. Kœln, Dumont-Schauberg, 1582 (VII, 505 et 559 p. 8) 16 m.

Pauli Orosii historiarum adversum paganos libri VII. Accedit ejusdem liber apologeticus. Recensuit et commentario critico instruxit Car. Zangemeister. Wien, Gerold's Sohn, 1882 (XXXIX, 819 p. 8). 16 m.

D. G. Monrad, Laurentius Valla und das Konzil zu Florenz. Aus dem Dæn. v. Michelsen. Gotha. F. A. Perthes, 1881 (277 p. 8). 6 m.

J. Calvini opera quæ supersunt omnia. Ediderunt G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, vol. 23. Braunschweig, Schevtschke und Sohn, 1882 (XXIII, 784, 12 m.

H. Oltramare. — Commentaire sur l'épitre aux Romains, t. I. Genève, H. Cherbuliez et Cie, 1881 (530 p. 8). 9 fr.

Digitized by Google

L. Duchesne. — Vita sancti Polycarpi Smyrnæorum episcopi, auctore Pionio primum græce edita. Paris, Klinksieck, 1881 (40 p. 8.).

A. R. Pennington. — Epochs of the papacy, from its rise to the death of Pope Pius IX in 1878. London, Bell and Sons, 1881 (508 p. 8). 10 s. 6 d.

G. G. Perry. — History of the English Church. I^st^ Period. From the planting of the church in Britain to the accession of Henry VIII. London, Murray, 1881 (582 p. 8). 7 s. 6 d.

P. de Fleury. — Notes additionnelles et rectificatives au Gallia-Christiana. Angoulême, imp. Baillarger, 1881 (76 p. 4.).

Boudrot. — Martyrologe de l'insigne collégiale Notre-Dame de Beaune. Beaune, Batault-Morot, 1881 (431 p. 8).

H. M. Luc Kock. — Studies on the book of Common Prayer; the anglican reform, the puritan innovations, the Elisabethan reactions, the Caroline settlement. London, Rivingtons, 1881 (272 p. 8). 6 s.

J. J. Herzog. — Abriss der gesammten Kirchengeschichte. 3. Erlangen, Besold, 1882 (XVI, 638 p. 8). 10 m.

G. Kawerau. — Caspar Güttel, ein Lebensbild aus Luthers Freundeskreise. Halle, Hendel, 1882 (VII, 100 p. 8). 2 m.

Speaker's Commentary. — New Testament, vol. IV. Hebrews, the Revelations of St. John. London, Murray, 1881 (856 p. 8). 28 s.

J. E. Field. — The Apostolic liturgy and the epistle to the Hebrews, with appendices on the liturgy of the primitive church. London, Rivingtons, 1881 (706 p. 8). 12 s.

G. A. Ballerini. — Ambrosii Mediolanensis episcopi opera omnia ad Mediolanenses codices pressius exacta. Tomus quartus. Mediolani, ex tip. S. Josephi, 1879 (1031 p. fol.).

J. P. Migne. — Patrologiæ Latinæ, tomus 54. S. Leo Magnus, romanus pontifex, tomus I. Paris, Garnier frères, 1882 (791 p. 8 à 2 col.).

A. Thoma. — Die Genesis d. Johannes-Evangeliums. Ein Beitrag zu seiner Auslegung, Geschichte und Kritik. Berlin, G. Reimer, 1882 (XVI, 879 p. 8). 13 m.

K. C. A. Matthey. — Die edessenische Abgarsage, auf ihre Fortbildung untersucht. Leipzig, Hinrichs, 1882 (77 p. 8). 1 m. 50

Opera patrum apostolicorum. — Textum recensuit, adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena, indices addidit F. X. Funk, vol. I et II. Tübingen, Laupp, 1881 (8). 18 m.

B. F. Westcott. — An introduction to the study of the gospels. 6e édition. London, Macmillan, 1882 (500 p. 8). 10 s. 6 d.

A. C. Jennings. — Ecclesia anglicana. A history of the church of Christ in England from the earliest to the present times. London, Rivingtons, 1882 (500 p. 8). 7 s. 6 d.

E. Sayous. — Les déistes anglais et le christianisme (1696-1788). Paris. Fischbacher, 1882 (216 p. 8.).

Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, tomus VI. Freiburg im Br. Herder, 1882 (VIII, 1144, 4). 16 m.

Digitized by Google

P. M. Beaudoin. — Histoire du protestantisme et de la Ligue en Bourgogne, t. 1. Auxerre, imp. Vosgien, 1882 (III, 516 p. 8). 7 fr. 50

E. Chastel. — Histoire du christianisme. Tome II : de la conversion de Constantin à l'hégire de Mahomet. Paris, 1881 (8).

## INDE ET PERSE.

T. W. R. Davids. — Lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by some points in the history of Indian Buddhism. London, Williams and Norgate, 1881 (250 p. 8). 10 s. 6 d.

A. Barth. — The religions of India. Authorised transcription by Rev. J. Wood. London (8). 20 fr.

R. S. Hardy. — The legends and theories of the buddhists compared with history and science, 2e édition. London (8) 9 fr. 50

E. de Schlagintweit. — Le bouddhisme au Tibet, traduit par L. de Milloué. (Annales du Musée Guimet, tome III). 20 fr.

Jacob. — Manual of hindu pantheism : the Vedantasara. Translated with copious annotations. 7 fr. 50

A. Pleisch. — Die Religion und philosophie der Indier und ihr Einfluss auf die Religionen der Voelker. Coire (8). 2 fr. 25

De Harlez. — La Bible dans l'Inde et la vie de Jeseus-Christna d'après M. Jacolliot. Paris (12). 3 fr.

L. Juillard. — Les Parsis ou adorateurs du soleil. Bourg (8.).

F. Mischel. — Das Oupnek'hat. Aus dem sanskrit persischen uebersetzung des Fürsten Mohammed Davasche Koh in das Lateinische von Anquetil Duperron, indas Deutsche uebertragen (8) 10 fr.

## GRÈCE ET ITALIE.

P. Girard. — L'Asclépieion d'Athènes d'après de récentes découvertes, vol. in-8. Paris, Thorin. 1882.

J. Martha. — Les sacerdoces athéniens. 1 vol. in-8, Paris, Thorin, 1882.

*L'Éditeur-Gérant,*

Ernest LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER.

Digitized by Google

# DE L'HISTOIRE ET DE L'ÉTAT PRÉSENT

DES

# ÉTUDES ZOROASTRIENNES OU MAZDÉENNES

PARTICULIÈREMENT EN FRANCE

---

## I

La connaissance du zoroastrisme ou mazdéisme a fait des progrès remarquables depuis l'année 1771, où Anquetil-Duperron publia son *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*. Car c'est véritablement de l'apparition de ce livre que date le commencement des études zoroastriennes. On ne les avait pourtant pas négligées jusque-là ; on avait même manifesté pour elles une certaine curiosité. Mais les seules sources de travaux antérieurs avaient été les écrits des auteurs grecs et latins, les relations des voyageurs européens modernes, et parfois quelques-uns des textes orientaux les plus récents. Anquetil est le premier qui s'attaqua aux textes originaux et primitifs. Pour commencer, il traduisit la totalité du livre canonique des Parsis, avec un des ouvrages postérieurs qui s'y rattachent, le *Boundéhèche*. On ne s'est pas fait faute de le critiquer, de mettre en évidence les imperfections de son travail ; et en effet, les traductions nouvelles de l'Avesta diffèrent notablement de la sienne. Les services rendus par ce courageux pionnier n'en subsistent pas moins : il aura toujours la gloire d'avoir frayé la voie à ses successeurs. Il est bien évident qu'il ne pouvait traduire avec l'exactitude désirable un livre écrit



Digitized by Google

dans une langue presque ignorée même du docteur qui la lui enseignait, et des leçons duquel il était bien forcé de se contenter, n'ayant pas le loisir de choisir ses maîtres. Il faut même s'étonner qu'il ait tant fait. Aussi est-il demeuré pour tous ceux qui se sont occupés du zoroastrisme, un guide dont l'autorité, si affaiblie qu'elle soit, est toujours respectée et s'impose encore quelquefois. Il n'est que juste de rendre à l'ancêtre de tant de travaux, qui dérivent plus ou moins directement du sien, l'honneur qui lui est dû.

La publication d'Anquetil fut accueillie par des rires d'incrédulité et même par des invectives. Si on ne le traita pas d'imposteur, on vit du moins en lui une dupe ou un naïf, qui, admettant la réalité d'une langue fabriquée et l'authenticité d'un livre apocryphe, tentait de faire partager son erreur au public. D'Allemagne et surtout d'Angleterre, où de célèbres orientalistes, tels que William Jones et Richardson, se fourvoyèrent étrangement, de vives attaques furent dirigées contre lui. Il trouva néanmoins des appuis sérieux. Une traduction publiée par Kleuker sous le titre de *Zend-Avesta, parole vivante de Zoroastre*, avec des observations et des appendices (Riga, 1776-7 et 1781-3) fit connaître à l'Allemagne l'ouvrage du savant français. L'éminent historien Heeren vantait les progrès que la connaissance du Zend-Avesta devait à la critique du traducteur allemand; lui-même s'occupa du Zend-Avesta. Dans un écrit spécial et dans son grand ouvrage *Idées sur la politique et les relations commerciales dans l'antiquité*, il établit l'authenticité de ce livre et du système religieux qui y est exposé. Les premiers essais de déchiffrement des inscriptions perses, accueillis également par Heeren qui leur donna place dans son ouvrage, firent concevoir aux amis des études zoroastriennes de grandes espérances : on pensait y trouver plus d'éléments religieux qu'il n'en existe réellement. Mais la défaveur qui succéda bientôt à l'enthousiasme et l'imperfection très réelle des premières lectures, malgré la base solide posée par Grotefend, ne permirent alors de tirer aucun parti de cette branche d'études.

Néanmoins, l'intérêt éveillé par la publication d'Anquetil alla croissant. Les Parsis de l'Inde et les Européens rivalisèrent

Digitized by Google

d'ardeur: le Cheikh Mohammed Fani publiait en 1808 son *Dabistan* qui renferme un exposé de la religion des anciens Perses, et le Mollah Firaz ben Kaus, en 1818, son *Desatir, ou écrits sacrés des anciens prophètes persans.* Ces deux ouvrages étaient immédiatement traduits en anglais ; il y eut même une traduction allemande du premier. En 1816, Pope publiait à Londres la traduction anglaise d'un livre curieux, l'*Ardâi Viraf Nâmeh*, ou les voyages d'Ardâi-Viraf dans l'autre monde, — la *Divine Comédie* des Mazdéens, — dont une nouvelle traduction a été publiée par Martin Haug en 1872, simultanément avec le texte pehlevi édité par un Parsi de Bombay. Les travaux de Rhode, qui parurent en allemand de 1817 à 1820, et dont le principal est très important, malgré la singularité et l'inexactitude du titre: *Traditions sacrées..... du peuple « Zend »* (!), se rattachent étroitement à l'œuvre d'Anquetil et marquent ce que l'on pourrait appeler la fin de son école. Le temps approchait où une autorité nouvelle allait remplacer la sienne.

Rask, dont le principal ouvrage date de 1826, fut l'Anquetil-Duperron danois. Il rapporta à Copenhague une belle collection de manuscrits mazdéens, et, s'il ne tenta pas de faire une traduction qui, à cette époque, n'eût guère pu être supérieure à celle d'Anquetil, il donna du moins sur le zend, sur le pehlevi, langue dans laquelle l'Avesta fut traduit et divers livres furent composés, sur la langue des inscriptions perses, sur les rapports de ces langues entre elles et avec le sanskrit, des renseignements exacts accompagnés de réflexions judicieuses. De nouveaux moyens d'investigation étaient d'ailleurs mis à la portée des chercheurs.

En effet, la connaissance très imparfaite que l'on avait de la langue du Zend-Avesta était le grand obstacle à l'avancement de cette branche d'études ; et il était impossible de lever cet obstacle sans le secours de la philologie comparée. Or la connaissance du sanskrit conduisait naturellement à celle du zend, ou plutôt, elle était une précieuse ressource pour quiconque cherchait à se rendre maître de cette langue. Non seulement l'étude parallèle des deux idiomes devait faciliter les progrès dans la con-

Digitized by Google

naissance de celui qu'on connaissait le moins, mais il existait une traduction sanskrite d'une notable portion de l'Avesta, celle de Nériosengh, faite, à la vérité, non sur le texte zend, mais sur la version pehlevie. Anquetil avait eu connaissance de cette traduction, mais il n'avait pu en profiter. Les textes sanskrits étaient lettre close quand il publia son livre. C'est seulement en 1785 que la langue et la littérature sanskrites furent en quelque sorte révélées à l'Europe par la célèbre publication du *Bhagavat-Gita* de Wilkins. Les progrès accomplis depuis cette époque mémorable devaient amener le jour où l'étude de la langue du Zend-Avesta et de ce livre lui-même, faite à la lumière du sanskrit, serait renouvelée et transformée.

Ce fut Eugène Burnouf qui ouvrit la voie nouvelle. En 1829, année où Mohl publia en persan les fragments de Firdouçi et autres auteurs relatifs à Zoroastre, dont Vullers donna deux ans plus tard la traduction avec une préface de Windischmann, Burnouf commença sa publication du *Vendidad-Sadé* lithographié, achevée seulement en 1843; mais, ce qui est plus important, il donna en 1835 son *Commentaire sur le Yaçna*. Découpant son texte phrase par phrase, il commence par reproduire la version d'Anquetil, suit le texte zend mot par mot, comparant chacun d'eux avec la traduction française d'Anquetil et la traduction sanskrite de Nériosengh, éclairant le sens, si ces rapprochements ne suffisent pas, à l'aide des secours fournis par la philologie comparée, constituant la grammaire zend en même temps qu'il détermine les notions religieuses exprimées par le texte et plus ou moins fidèlement conservées par la tradition. Après avoir ainsi pesé et discuté chaque mot, il donne la traduction définitive du paragraphe. A marcher de la sorte, si l'on avance sûrement, on avance lentement. Le gros volume intitulé *Commentaire sur le Yaçna* ne contient qu'une infime portion de cette portion de l'Avesta; et, même en y joignant les textes zends étudiés de la même façon, dans le *Journal asiatique*, de 1830 à 1840, on trouve que la portion du Zend-Avesta traduite par Burnouf est bien petite. Mais Burnouf n'a guère fait autre chose que créer une méthode. Il a peu traduit et seulement

Digitized by Google

montré comment il faut traduire. Il a ainsi provoqué et comme dirigé les traductions qui ont été faites, depuis son *Yaçna*, d'après les principes qu'il avait établis et l'exemple qu'il avait donné.

En même temps qu'il fondait la méthode d'interprétation de l'Avesta, Burnouf concourait à l'explication des textes épigraphiques perses par un important mémoire publié dans l'année qui suivit celle de l'apparition du *Commentaire sur le Yaçna*. Les travaux subséquents de MM. Rawlinson, Oppert et Spiegel ont mené à bonne fin la grande entreprise commencée par Grotefend au commencement du siècle et à laquelle Burnouf avait aussi apporté son concours. Les inscriptions perses, maintenant lues avec certitude et interprétées d'une manière très satisfaisante, ont leur utilité pour la connaissance du mazdéisme, ainsi que nous le montrerons.

C'est en Allemagne que Anquetil-Duperron avait été pris au sérieux et suivi avec intelligence; c'est encore en Allemagne que Burnouf fut écouté et qu'on appliqua immédiatement sa méthode. L'œuvre d'Anquetil y fut reprise sur de nouveaux errements : Spiegel retraduisit l'Avesta, Justi retraduisit le Boundéhèche. Burnouf avait entrepris la publication des textes zends apportés par Anquetil ; en 1850, H. Brockhaus faisait paraître à Leipzig, le texte de l'Avesta (*Yaçna*, *Vendidad* et *Vispered*) en caractères romains. De 1853 à 1858, Spiegel publia à Vienne le texte zend et la version huzvarèche de l'Avesta, en 1861 la version sanskrite de Nériosengh. Vers le même temps, et même un peu plus tôt, de 1851 à 1854, Westergaard, utilisant le riche dépôt de Copenhague, donnait de son côté le texte zend de l'Avesta et le texte pehlevi du Boundéhèche, sans compléter cette publication par la grammaire et le dictionnaire qu'il avait promis.

Revenons aux travaux d'interprétation. La traduction allemande de l'Avesta de Spiegel a paru en trois volumes, datant respectivement de 1853, 1859, 1863, et précédés chacun d'une longue et importante introduction. Elle fut suivie d'un *Commentaire de l'Avesta* en deux volumes (1864 et 1868). On doit à M. Spiegel un grand nombre d'autres publications historiques,

Digitized by Google

critiques, philologiques, grammaticales, relatives au mazdéisme ; nous citerons seulement la *Grammaire de la langue huzvarèche* (1856) et les *Inscriptions cunéiformes en perse ancien* (1862). Le *Boundéhèche* de M. Justi, qui donnait le texte de l'ouvrage en caractères pehlevis, puis en caractères persans, et la traduction allemande avec un glossaire, date de 1868. Indépendamment de ces traductions étendues, de savantes monographies furent publiées par divers auteurs pour éclaircir certains points spéciaux. De 1844 à 1863, Vindischmann publia des traités sur Soma, sur Mithra, sur Anahita, etc. Joseph Muller, qui avait publié dès 1839 une étude sur le pehlevi, discuta le dualisme. Nous ne pouvons citer tous les auteurs et leurs travaux ; on les trouvera dans un livre de M. Hovelacque dont il sera question plus tard.

La méthode inaugurée par Burnouf et suivie fidèlement par Spiegel et la majorité des iranisants ne s'établit pas sans contestations. Nous ne dirons rien du « principe tout à fait nouveau » d'après lequel M. Pietraszewski a expliqué le « Zend-Avesta ou plutôt Zend-daschta, » lorsqu'il en donna une traduction polonaise et française publiée à Berlin de 1858 à 1862 (avec le texte, une grammaire et un glossaire) en trois volumes in-4. Nous ne connaissons pas ce « principe » qui ne paraît pas avoir fait fortune. Mais trois systèmes connus ont été mis en avant. Le premier repose sur l'étymologie et consiste à n'attribuer aux mots zends que la signification du terme sanskrit correspondant. Le second consiste à chercher dans les seuls Védas l'origine et l'explication des croyances et des pratiques mazdéennes. Le troisième a pour principe de s'en rapporter uniquement à la tradition parsie la plus moderne. Aucun de ces procédés n'est illégitime en soi ; il ne devient mauvais que par la prépondérance exclusive accordée à un élément d'interprétation qui doit être contrôlé par d'autres. Le second système a été préconisé et appliqué avec éclat par Roth ; le premier fut adopté par le Bavarois Martin Haug, qui, dans la suite, s'étant rendu dans l'Inde où il fit un séjour prolongé, et d'où il rapporta des manuscrits pour la bibliothèque de l'université d'Erlangen, s'attacha au troisième système. Ni la polémique active, véhémente et envenimée de Haug, ni l'exposé calme

Digitized by Google

et savant de Roth n'ont prévalu contre la méthode de Burnouf, suivie avec tant de succès par Spiegel et son école.

Le parsis de l'Inde qui, dès le commencement du siècle avaient abordé l'étude de leur religion, y persévérèrent et y progressèrent sous l'influence de la science européenne. Mais leurs publications sont généralement en guzarati; toutefois elles sont partiellement en anglais. Nous en avons un exemple dans le *Din-Kard* (Bouclier de la foi) en cours de publication, dont le premier volume a paru en 1874, le troisième tout récemment en 1881. L'auteur, le docteur Peshotun Bheramji Sunjana, donne le texte pehlevi avec une transcription en caractères zends, une traduction guzarati et une traduction anglaise. Haug, pendant son séjour dans l'Inde, écrivit quelquefois en anglais, la traduction de l'*Ardâi Viraf Nâmeh* notamment. Sans cette activité du parsisme, il n'y aurait presque pas de publications sur le mazdéisme en anglais. En effet, bien qu'elle possède les premiers manuscrits mazdéens apportés en Europe, avant Anquetil, bien qu'on lui doive le premier ouvrage où le mazdéisme est étudié directement, celui de Hyde, publié en 1700, l'Angleterre s'est comme tenue à l'écart des études mazdéennes. Elle a mal accueilli l'œuvre d'Anquetil : elle s'est bornée à traduire, mais au moins elle a traduit l'Avesta de Spiegel. On peut avancer que sa contribution aux études mazdéennes a été à peu près nulle. Il faut dire cependant qu'elle possède actuellement un iranisant du plus grand mérite, M. West, qui s'est appliqué principalement à l'étude du pehlevi.

L'Allemagne n'a pas cessé de s'intéresser à l'étude du mazdéisme. L'*Aogemadaêcâ* , ouvrage traitant du sort de l'homme après la mort, que M. Geier a publié en 1878 en donnant le texte pazend avec les versions zend et sanskrite et une traduction allemande, n'est point un ouvrage volumineux ; mais c'est un ouvrage intéressant et nouveau par plus d'un point, et d'un travail délicat et difficile. L'*Aogemadaêcâ* est, avec le *Din-Kard* dont nous parlions tout à l'heure, ce qui a paru le plus récemment hors de France et dans une langue autre que la française.

La patrie d'Anquetil-Duperron qui, jusqu'à Burnouf, avait paru assez indifférente à la branche d'études inaugurée par la

Digitized by Google

publication du Zend-Avesta, sembla vouloir persister, après Burnouf, dans cette même apathie, moins peut-être par indifférence réelle que par crainte de ne pouvoir suivre un si grand modèle. Il est à remarquer, dans tous les cas, que les traductions intégrales de l'Avesta, faites en français depuis Anquetil, sont dues à des étrangers. Nous avons parlé tout à l'heure d'une traduction exécutée par un Polonais et publiée à Berlin, il y a vingt ans, sous un titre assez bizarre. Une traduction plus récente, faite d'après les principes régnants, et qui, selon toutes les apparences, sera la traduction définitive de l'Avesta en français, n'est point non plus l'œuvre d'un Français et n'a point paru en France. *L'Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre*, que M. de Harlez a fait paraître à Liège de 1875 à 1877 en trois volumes, est une œuvre importante, bien que la priorité du travail de Spiegel en diminue beaucoup l'originalité. Il n'est pas douteux que M. de Harlez a largement profité de la traduction allemande ; il n'en pouvait être autrement. Mais il a travaillé sur le texte, discutant l'interprétation de son devancier, se séparant de lui assez souvent et quelquefois avec raison. Bref, c'est une œuvre indépendante, et, nous le répétons, la seule que nous ayons en français faite d'après la méthode régnante. Il vient d'en paraître une nouvelle édition datée de Paris, 1881, considérablement améliorée et augmentée, de manière à pouvoir être considérée comme un travail nouveau.

## II

De ce que la France a laissé à un étranger l'honneur de traduire l'Avesta en français, il ne s'ensuit pas qu'elle ait déserté les études mazdéennes. Elle s'y mit, mais lentement. Je n'insisterai pas sur l'opuscule de M. Menant sur Zoroastre publié en 1844 et réédité en 1857, ni même sur la publication du texte pehlevi du Vendidad-Sadé autographié, que M. Jules Thonnelier avait entreprise pour faire pendant à la publication du texte zend

Digitized by Google

de Burnouf. Ce travail, commencé en 1855, est resté inachevé. En 1862 M. Bréal insérait dans le *Journal Asiatique* deux articles relatifs au mazdéisme, l'un sur la géographie de l'Avesta, qu'il déclare purement imaginaire, l'autre sur le brahmane Tchengren-gâtchah, qu'il identifie avec le docteur indien Çankara âtchârya. En même temps paraissait une brochure de M. Oppert sur le Honover. A partir de 1869, le mazdéisme fut la matière d'une série d'articles publiés par M. Hovelacque et par M. Girard de Rialle dans la *Revue de linguistique et de philologie comparée*. M. Hovelacque condensa ses travaux sur le mazdéisme en un fort volume in-8 de 521 pages intitulé : *L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme*, qui parut en 1880. L'auteur y étudie le mazdéisme tel que le Zend-Avesta le fait connaître ; il ne se préoccupe ni des origines lointaines de cette religion, ni de ses altérations postérieures, ni de l'influence qu'elle a pu exercer au dehors ou en recevoir. Le sujet est bien circonscrit, et l'auteur ne sort pas des limites qu'il s'est tracées. Il a divisé son ouvrage en quatre livres précédés d'une introduction, qui résume tous les travaux dont le mazdéisme a été l'objet depuis le XVI^e^ siècle jusqu'à nos jours et comprenant trois parties : 1. Période antérieure à Anquetil-Duperron. 2. Anquetil-Duperron et ses contemporains. 3. Eugène Burnouf et son œuvre. Je dois dire que j'ai puisé dans cette introduction beaucoup de renseignements pour tout ce que j'ai dit jusqu'à présent. Le livre I traite de l'Avesta tel qu'il a dû être et tel qu'il est, et de Zoroastre. Le livre II parle des dieux mazdéens, des dieux bienfaisants d'abord (34 articles), des dieux malfaisants ensuite (9 articles) ; l'auteur y fait connaître le rôle et les attributs de chaque divinité. Le livre III est relatif à la conception du monde dans l'Avesta ; il y est question de la révélation, de la création, du sort de l'homme après la mort, de la résurrection. Le livre IV, intitulé la Loi mazdéenne, traite de la pureté et de l'impureté, du « saint-sacrifice », des cérémonies en usage dans les circonstances importantes de la vie. Le V^e^ livre est consacré à la morale de l'Avesta. Une table analytique termine ce livre où l'on trouve un grand nombre de citations plus ou moins étendues tant de l'Avesta lui-même que des auteurs.

Digitized by Google

qui ont traité du mazdéisme. Les opinions émises par ceux-ci sont exposées et généralement appréciées; les ouvrages souvent analysés et caractérisés. En un mot, c'est un livre fort utile, où se trouvent condensés les résultats de beaucoup de recherches, qui est un fort bon guide pour l'étude du mazdéisme et présente un tableau fidèle de l'état de la science sur cette matière. Seulement M. Hovelacque, qui reproche à plusieurs auteurs d'avoir mêlé à l'étude du mazdéisme leurs préoccupations religieuses, aurait bien dû prêcher d'exemple en tenant en bride sa passion antireligieuse. Il se plaint de ce que le mazdéisme ne répond pas à « la conscience actuelle des groupes les plus avancés de l'humanité ! » Qui se serait attendu à rencontrer les « groupes les plus avancés de l'humanité » du XIX^e^ siècle dans l'exposé d'un système religieux déchu depuis le VII^e^ et dont l'origine remonte à plus de 2500 ans ?

M. James Darmesteter est aujourd'hui l'« iranisant » (ou «l'éraniste ») français. Ses deux principaux ouvrages sont *Haurvatât et Ameretât, essai sur la mythologie de l'Avesta* (Paris, 1875, 85 pages in-8) et *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire* (Paris, 1877, 360 pages in-8). Outre ces deux publications qui font partie de la Bibliothèque des hautes études, M. Darmesteter vient de faire paraître une traduction en anglais du Vendidad dans le recueil de *Livres Sacrés de l'Est* que publie M. Max Muller à Oxford. Nous ne connaissons ce dernier travail qu'imparfaitement et indirectement. Il n'est que le commencement d'une traduction complète de l'Avesta. Voici l'analyse des deux ouvrages français :

1° Haurvatât et Ameretât sont deux Amchaspands inséparables ; ils font couple. Leurs attributs matériels sont de présider aux eaux et aux plantes; leurs adversaires naturels sont en ce sens la faim et la soif. — Leurs attributs abstraits, antérieurs aux précédents, sont, pour Ameretât, l'immortalité, c'est-à-dire la longue vie, pour Haurvatât la santé ; d'où la conséquence que leurs adversaires sont la mort et la maladie. De ces deux attributs abstraits sont dérivés les attributs matériels ci-dessus et ensuite un nouvel attribut abstrait qui en fait les génies de l'abondance.

Digitized by Google

L'auteur trouve dans les Gathas qui passent pour la partie la plus ancienne de l'Avesta, la trace de ces trois phases : génies de la santé et de la longue vie, génies des eaux et des plantes, génies de l'abondance. Dans une dernière période Haurvatât (Khordâd) a dégénéré en génie du feu, et Ameretât (Amerdâd) en ange de la mort.

Ce développement de la notion des deux Amchaspands tient à cette idée que les eaux et les plantes donnent santé et longue vie. M. Darmesteter retrouve dans les Védas cette même idée; il découvre même le mot *Sarvatâti* reproduisant *Haurvatât*, expression plus ancienne que la langue védique, « prévédique » par conséquent. Aussi ne s'étonne-t-il pas de n'avoir pu rencontrer Amartâti qui serait le pendant de Sarvatâti; mais l'existence du terme Amrita lui suffit pour affirmer que le couple santé-longue vie existait chez les Indo-Iraniens avant leur séparation. Les Iraniens lui ont donné un corps en personnifiant les deux éléments du couple; les Indiens ne l'ayant pas fait, il s'est oblitéré pour eux.

Il est clair que cette seconde partie de l'exposé de M. Darmesteter est plus conjecturale et moins sûre que la première.

Dans *Ormazd et Ahriman*, M. Darmesteter applique la même méthode. Il commence par définir l'*Acha* (la pureté), qui selon lui est purement liturgique, analogue au *rita* védique et partant destiné à désigner la règle. L'Acha est donc, pour lui, l'ordre, l'ordre cosmique, l'ordre universel. Sur ce premier point, il est combattu par M. de Harlez et par M. Hovelacque qui, le premier avec une tendance religieuse marquée, le second avec une tendance purement morale, voient dans l'Acha une notion de moralité et maintiennent la traduction de « pureté. » Après cette sorte de préambule, l'auteur prend Ormazd, dont il étudie les fonctions, les attributs (le principal est d'être le créateur de l'Acha) et les compagnons, savoir les six Amchaspands, dont il est le premier, pour ne pas dire le septième. Passant ensuite au Varuna védique qui correspond à Ormazd, il en étudie les fonctions, les attributs et les compagnons qui sont les Adityas. Enfin il étudie le couple védique Varuna-Mitra auquel corespond le

Digitized by Google

couple mazdéen moins apparent, mais résultat logique, Ahura-Mitra. Il arrive ainsi à montrer que d'une part Ahura (Mazdâ) Mitra, les Amchaspands, et d'autre part Varuna, Mitra, les Adityas sont deux développements parallèles d'une même conception primitive, l'un iranien, l'autre indien. La supériorité d'Ormazd est proclamée si haut que M. Darmesteter reconnaît dans le mazdéisme une tendance monothéiste, mais il y a tant de restrictions à cette supériorité qu'elle ne constitue pas un monothéisme véritable. Après Ormazd, Ahriman. L'auteur passe en revue et discute les principaux actes attribués à Ahriman ; sa lutte contre Ormazd et ses créations malfaisantes ; la mort du taureau créé unique (le premier des animaux), la mort de Gaya-Maratan (le premier des hommes), la mort du héros Thamurath (Takhma-urupa), la mort de Zoroastre. Dans tous ces récits, il retrouve un seul et même mythe primitif et fondamental, la lutte de l'orage, le duel d'un dieu bienfaisant (le feu) avec un serpent (Azhi) qui détient la pluie et que la victoire du dieu bienfaisant contraint à la laisser répandre. Le taureau primitif, c'est le nuage identifié avec la vache ; le premier homme, Gayo-maratan, c'est l'homme d'en haut, l'homme nuage, le Marut indien (l'auteur identifie Marut et Maratan). Zoroastre, le premier fidèle, est aussi l'homme d'en haut, il n'est autre que Gayo-Maratan. Dans la lutte de Thamurath et des autres héros iraniens avec Ahriman, M. Darmesteter retouve cette lutte d'orage ; il la voit encore dans l'interminable querelle de l'Iran et du Touran. Tous ces rapprochements faits avec la plus grande habileté à l'aide des documents fournis par le Boundéhèche, l'Avesta, les Vedas, la philologie, offrent un vif intérêt. Nous ferons seulement deux remarques : 1° C'est surtout le Boundéhèche, livre très important, mais non canonique, qui fournit la matière de ces assimilations ; ce qui est emprunté à l'Avesta, au livre sacré, se réduit à très peu de chose ; 2° l'esprit de système y est poussé très loin. On s'étonne d'apprendre que la lutte de l'Iran et du Touran se passe dans les nuages. Rien n'est plus certain que ces guerres : il est vrai que les détails n'en sont pas connus, et il est tout naturel que l'histoire en ait été faite sous une forme légendaire ; mais

Digitized by Google

il faut de la bonne volonté pour la rattacher à la lutte du feu contre Azhi ou d'Indra contre Vritra.

Pour M. Darmesteter, Ahriman est le serpent Azhi, le ravisseur des eaux enfermées dans les nuages, érigé en esprit du mal, en mauvais principe. Étudiant les rapports d'Ormazd et d'Ahriman et des deux classes d'êtres rangés sous ces deux chefs, ceux des croyances mazdéennes avec les conceptions védiques, il nie l'opposition qu'on a cru voir entre les Aryas de Perse et les Aryas de l'Inde, il réfute Haug et son école. Il ne voit entre les Aryens de l'Inde et ceux de l'Iran aucune trace de rupture violente, de schisme: les uns et les autres sont partis des mêmes croyances, des mêmes mythes; seulement les Aryens de la Perse ont tranformé en Génies du bien et du mal en lutte les uns contre les autres, des Génies les uns bienfaisants, les autres malfaisants qui luttaient dans les nuages sans être enrégimentés et classés méthodiquement par les Indiens comme ils l'ont été par les Iraniens. Quand le changement s'est-il fait? L'auteur ne peut le dire; il constate seulement que, au temps d'Aristote, le système était déjà complet.

Dans une troisième partie, l'auteur étudie une dernière phase du mazdéisme. Ormazd n'étant que l'antique Varuna védique, le ciel légèrement transformé, et Ahriman étant le serpent élevé à la dignité d'un dieu du mal modelé par opposition sur le dieu du bien, il en résulte, d'après M. Darmesteter, qu'Ahriman est de création plus moderne; mais postérieurement, quand le système fut créé, on se demanda si Ahriman était aussi ancien qu'Ormazd, s'il n'y avait rien eu avant eux, et l'on imagina d'attribuer la création d'Ormazd au temps sans bornes, Ahriman demeurant une création postérieure et subalterne. On l'a aussi attribuée au destin, à la lumière, à l'espace; mais ces diverses notions se résolvent dans celle du ciel; il se trouve qu'on remontait ainsi à l'origine d'Ormazd qui n'est autre que le ciel, Varuna des Vedas, Ouranos d'Hésiode.

Le livre de M. Darmesteter provoqua une réfutation immédiate. M. de Harlez, qui avait déjà publié dans le *Journal Asiatique* de Paris deux articles sur le sens des mots Zend-Avesta et sur divers

Digitized by Google

passages difficiles des textes zends, inséra dans ce même recueil de 1878 à 1880 six articles contre *Ormazd et Ahriman*. Il commence par combattre les idées de M. Darmesteter sur l'Acha, sur l'identification des Amchaspands avec les Adityas, sur celle d'Ahura-Mazda avec Varuna. Nous avons déjà parlé de l'Acha : au sujet des Amchaspands-Adityas, M. de Harlez nie que le nombre sept soit la caractéristique des uns et des autres : le groupe des Adityas s'est formé progressivement; celui des Amchaspands de même; d'ailleurs il est très postérieur, composé d'Izeds élevés peu à peu au rang qui leur a été donné. On ne peut en faire remonter l'origine aux Védas. Quant à Ahura-Mazda, M. Darmesteter le rabaisse en ne lui reconnaissant pas le caractère créateur qui le met bien au-dessus de Varuna. M. de Harlez ne combat cependant pas le rapprochement de Ahura-Mazda et de Varuna; ce qu'il condamne c'est celui du Varena zend et du Varuna sanskrit et surtout l'opinion qui fait des *Genas* (« femmes ») des épouses d'Ahura-Mazdâ; il ne voit en elles que des femmes terrestres fidèles à la loi de Zoroastre. Le critique dirige surtout une attaque en règle contre la thèse de *l'oragisme* qui consiste à tout expliquer par la lutte de l'orage, celle du feu contre le serpent Azhi. Dans les combats des héros légendaires de la Perse Thraetona contre Azhi-Dahâka, Yima contre Franraçya l'envahisseur touranien, il ne voit que des querelles nationales, des guerres de race plus ou moins transfigurées, nulle trace de la lutte de l'orage. Varena n'est pas l'éclair, c'est la lumière attribut naturel des gens de bien. Verethraghna n'est pas davantage l'éclair : c'est le Victorieux, et plusieurs dieux sont décorés de cette épithète. Tistrya n'est qu'une étoile bienfaisante; et sa lutte contre Apaocha qui veut l'éteindre n'a rien qui appartienne à l'orage.

M. de Harlez repousse l'identification d'Aghra-Mainyus (le mauvais principe) et de Ahi par les raisons suivantes : 1° *Vdi*, théâtre de la lutte des deux adversaires, n'a rien de commun avec Vâyu, le vent de l'atmosphère où s'accomplit la lutte de l'orage; 2° Aghra-Mainyus n'est point un serpent; 3° le mauvais œil n'est point l'éclair; 4° Atar et Vohumano, qui repoussent Aghra-Mainyus du monde de la sainteté, n'ont rien de commun avec l'o-

Digitized by Google

rage ; Vohumano est la personnification très postérieure d'une idée purement morale, Atar est le feu terrestre ; 5e Azi, l'adversaire d'Atar, est le Deva de la luxure et de la mollesse, distinct du serpent aérien Azhi ; 6e Harâberezaiti est une montagne pure et simple qui n'a rien de commun avec les nuages ; il en faut dire autant de ce taureau primordial qui est un vrai taureau et non un nuage, de Gayo-Maratan (« vie mortelle ») qui est bien un homme, non un nuage ou un Marut : M. de Harlez repousse l'identification de Marut avec Maratan. Il réfute également les arguments sur lesquels s'appuie l'opinion qui fait de Zoroastre l'équivalent de Gayo-Maratan. Il n'admet pas non plus la participation des Fravashis dans la lutte d'orage et pense reconnaître dans le développement très complexe de la notion de ces Fravashis une influence sumérienne. Enfin, dans les Yâtus, dans les Pairikas, qui n'ont, selon lui, rien de commun avec les Apsaras, il ne voit que des génies mâles et femelles sans aucun lien avec le mythe de l'orage ; dans les Kayadhas, les Kaqaredas, les Achemaoghas, des êtres humains qui ne songent guère à se battre dans les nuages.

Bref, M. de Harlez contredit M. Darmesteter sur tous les points. L'auteur d'*Ormazd et Ahriman* rattache tous les noms, tous les faits de l'Avesta aux noms et aux faits de la lutte de l'orage. La conception dualiste du mazdéisme n'est qu'une transformation, un agrandissement de cette notion primitive : le feu en lutte avec le serpent dans le nuage orageux. Pour M. de Harlez, la conception mazdéenne est une création originale qui n'a rien emprunté et ne réflète nullement le mythe védique ; il prétend (et le fait est curieux) qu'il n'y a pas même de nom connu en zend pour l'orage et pour l'éclair.

La réfutation de M. de Harlez n'est pas aussi concluante qu'elle en a l'air ; ou du moins, elle s'applique à autre chose qu'à ce que dit son adversaire, lequel n'a pas manqué de le faire observer. M. Darmesteter ne dit nullement que la notion d'orage subsiste dans les données mazdéennes, ni qu'on doive l'y trouver actuellement ; il prétend simplement que cette notion existait à l'origine et qu'elle s'y est transformée au point d'avoir presque

Digitized by Google

entièrement disparu ; elle n'en serait pas moins le point de départ. Mais aussi M. de Harlez semble bien quelque peu fondé à demander pourquoi la lutte de l'orage, si elle a exercé une influence si profonde, si puissante, si générale sur la formation des doctrines mazdéennes, si elle s'y retrouve sous tant de formes, n'a pas laissé plus de traces visibles et comment il se fait que le mythe originaire lui-même et les éléments dont il est composé soient comme bannis du livre canonique des Zoroastriens.

Selon M. de Harlez, « l'Avesta provient d'une combinaison entre le naturalisme polythéistique amoindri, primitif ou renouvelé, le dualisme, et un monothéisme imparfait. » Bien que chacune de ces tendances se manifeste dans certaines portions du livre spécialement, l'expression de plusieurs d'entre elles peut se rencontrer dans une même section, un même chapitre. Le mazdéisme (au moins celui de l'Avesta) est une réforme, dans laquelle M. de Harlez distingue les points suivants : le monothéisme, la création, le dualisme, les abstractions, la cosmogonie, l'eschatologie (au point de vue dogmatique), et, en ce qui touche les pratiques : les incantations, la destruction des serpents, le mode de traitement des cadavres. Ces doctrines et ces pratiques sont de diverse origine. Les incantations, le culte du feu, le faisceau bareçma, la Naçus, les usages funéraires, les Fravashis sont attribués à une influence touranienne ou sumérienne. — Le dualisme, la hiérarchie céleste, la cosmogonie et l'eschatologie sont propres au zoroastrisme. — Le monothéisme, la création, le démonisme et le prophétisme sont communs au judaïsme et au zoroastrisme sans qu'on puisse scientifiquement déterminer lequel des deux a emprunté à l'autre ; mais M. de Harlez repousse l'idée d'un emprunt fait par le judaïsme au zoroastrisme.

La polémique ouverte par les communications de M. de Harlez au *Journal asiatique* a continué en s'aigrissant. En 1880 M. de Harlez inséra dans le journal un article critique sur la traduction anglaise du Vendidad de M. Darmesteter qui, sans perdre de temps (juin 1881), répondit aux critiques de son adversaire et, par la même occasion, aux attaques dirigées antérieurement contre

Digitized by Google

*Ormazd et Ahriman*. M. de Harlez répliqua dans le journal par un bref article du mois de décembre 1881 et par une brochure, écrite sans doute en même temps que l'article, mais publiée au mois d'août à Louvain et distribuée aux membres de la Société asiatique. M. Darmesteter ayant annoncé, dans sa réponse, l'intention de ne pas rentrer dans la polémique, on peut considérer le débat comme terminé.

J'ai essayé de présenter un tableau des principaux travaux dont le zoroastrisme a été l'objet en passant plus rapidement sur ceux du passé, en insistant davantage sur les plus récents et sur ceux qui ont paru en France. Ma tâche peut paraître finie. Je pense pourtant qu'elle ne l'est pas encore. Je ne voudrais pas, à la vérité, faire un traité méthodique sur le mazdéisme ; mais il me paraît à propos de citer, dans le meilleur ordre possible, certains points particuliers, certaines questions, et de faire connaître sur chacune, la solution admise et l'état de la science. J'aurai à revenir sur quelques sujets traités précédemment; je m'appliquerai alors à rappeler seulement ou à résumer ce qui aura déjà été dit et à ne m'étendre que sur des choses nouvelles.

## III.

*Age du mazdéisme. Religion des Perses.* — Ces deux questions se tiennent. Les documents authentiques les plus anciens de la Perse sont les inscriptions des Achéménides. Or les Achéménides étaient mazdéens ; cela ne fait pas de doute. Mais qu'était leur mazdéisme ? Auramazdâ est leur grand dieu; ils citent Mithra, Anahita. Du reste, nulle trace certaine de dualisme. Les tentatives faites pour en découvrir n'ont guère eu d'autre résultat que de faire briller le génie inventif de ceux qui ont entrepris ce genre de recherches. A quoi cela tient-il ? Ces textes étant historiques, et non religieux, il est impossible d'y voir un exposé complet des croyances régnantes et, par conséquent, de rien conclure. On semble admettre généralement assez volontiers que



Digitized by Google

le mazdéisme en Perse n'était pas la religion nationale, ou que le mazdéisme perse différait de celui de l'Avesta, qui peut-être aurait été imposé aux Perses. Bref, il y a là des obscurités qu'on n'a pas encore dissipées. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que le mazdéisme existait au temps des Achéménides et qu'ils y adhéraient.

*Langues du mazdéisme.* La langue des inscriptions perses est bien distincte de celle de l'Avesta. C'est, à n'en pas douter, la langue des Perses proprement dits. Qu'est donc celle de l'Avesta connue sous le nom de Zend? Est-ce un dialecte contemporain, ou la même langue à une autre époque de son histoire? On paraît la regarder comme un dialecte contemporain. Mais où se parlait-elle ? Il n'y a pas longtemps encore, et cette opinion n'est pas abandonnée complètement, on la considérait comme celle des Bactriens. *Alt-baktrisch* (ancien bactrien), est même le nom qui lui a été donné et qu'on lui donne encore en Allemagne. On prétend aujourd'hui que c'était la langue parlée au nord-ouest de l'Iran, celle des Mèdes; d'où la conclusion que l'Avesta serait le livre sacré des Mèdes, et que le mazdéisme (au moins celui de l'Avesta) aurait été apporté aux Perses par les Mèdes.

Mais le mazdéisme connaît d'autres langues que le mède et le perse; aucun de ces idiomes ne se parlait plus lors du relèvement du mazdéisme et de son plus grand éclat historique connu, sous les Sassanides. La langue usitée alors était le pehlevi; les textes sacrés furent traduits et divers ouvrages composés dans cette langue qui mêlait à un fonds iranien des éléments sémitiques; de là vient qu'on lui donne aussi le nom de huzvarèche, quoique ce terme désigne plus spécialement la partie sémitique du langage. Enfin il existe une quatrième langue, le pârsi, « idiome des chefs de la loi religieuse » selon M. Hovelacque. Nous ne disons rien du persan moderne, qui est à peine une langue mazdéenne.

*Zend-Avesta.* Ce titre adopté par Anquetil qui lui attribuait le sens de « Parole vivante » a donné lieu à une foule d'interprétations et de discussions. Il faut prendre les deux termes un à un. *Avesta* signifie pour J. Müller, le texte, la tradition; pour Spie-

Digitized by Google

gel, Dorn, Benfey, la prière; pour Haug, la science. M. Oppert, l'expliquant par le mot perse *Abasta*, le traduit par « loi, » traduction fort analogue à celle de « texte, » et qui semble devoir être préférée. Avesta, « texte » ou « loi » est donc le vrai nom du canon mazdéen; c'est du reste, celui qui est adopté. On dit : Avesta, et non plus : Zend-Avesta. Quant au mot Zend que M. Oppert traduit par « prière » et Burnouf par « livre, » il doit avoir le sens de « commentaire » que lui attribue M. Spiegel. L'Avesta et le Zend sont donc la loi et le commentaire ou la traduction de la loi; ce qu'on appelle pazend est la glose de cette traduction ou du zend. — La loi (Avesta) est écrite en langue zend : la traduction de la loi et les ouvrages qui la complètent (le Zend) sont écrits en langue pehlevie ou huzvarèche; le pazend ou la glose est rédigé en pârsi. Nous avons ici l'inconvénient d'un double emploi du mot Zend; à la lettre, il désigne le commentaire, les écrits en langue vulgaire; dans l'usage, il désigne la langue du texte, la langue sacrée. Cet usage, tout défectueux qu'il paraisse, doit être conservé, faute d'une dénomination qu'on puisse appliquer avec certitude à la langue des textes mazdéens. Celle de vieux bactrien, qui paraissait naguère le dernier mot de la science sur la question, est déjà usé; on ne pourrait adopter celle de mède, sans courir le risque d'une pareille déconvenue. Tout impropre qu'il est, le mot Zend est encore le meilleur pour désigner la langue de l'Avesta.

*L'Avesta.* — 21 livres représentant 200,000 lignes ou phrases (on avait dit, probablement par erreur, un million) auraient formé toute la littérature sacrée du mazdéisme et auraient été perdus lors de la conquête d'Alexandre. L'Avesta que nous avons serait un fragment ou une réunion de fragments. On a cru reconnaître dans l'Avesta des portions d'âges différents: ainsi les Gâthâs semblent être des textes particulièrement anciens. Mais cette question donne lieu à tant de distinctions délicates et est en somme si obscure qu'on n'est pas arrivé encore à une solution définitive.

La compilation de l'Avesta des Pârsis est ordinairement rapportée à la période des Sassanides. M. Darmesteter la fait re-

Digitized by Google

monter jusqu'aux Arsacides et à Vologèse ; M. de Harlez le combat sur ce point. Ce qui n'est pas douteux c'est que la traduction pehlevie fut faite sous les Sassanides et que le Boundéhèche date de la même période. Cet ouvrage, où l'on a puisé une foule de renseignements que l'Avesta lui-même ne fournit pas, est le seul que nous citerons de toute la littérature dérivée de l'Avesta.

*Zoroastre et Zoroastrisme.* — Qu'était Zoroastre ? Un sage bactrien, auteur du Zend-Avesta et fondateur du mazdéisme, répond Anquetil-Duperron ; — un réformateur contemporain de Darius, ont cru d'autres auteurs ; — un brahmane hérésiarque et schismatique, banni de l'Inde et fondateur d'un religion hostile à celle de son pays d'origine, prétend Haug ; — le premier homme, l'homme-nuage, pense M. Darmesteter ; autant dire que Zoroastre n'a pas existé. C'est ce que d'autres critiques, entre autres M. Kern, ont affirmé d'une façon plus formelle. Les bizarreries, les variations de la biographie traditionnelle de Zoroastre, le défaut de documents certains sont en effet de nature à exciter bien des doutes. Il est pourtant bien difficile de ne pas admettre l'existence d'un docteur qui aurait eu une grande part à la création ou à la propagation du mazdéisme et qui serait Zoroastre. M. Hovelacque, qui ne pèche pas par excès de crédulité, pense qu'un individu de ce nom aurait pu venir du nord-ouest de l'Iran dans la Bactriane ou y envoyer des disciples pour y prêcher les doctrines mazdéennes. L'opinion qui fait de Zoroastre un mède et même un mage mède est une suite nécessaire de celle que nous avons fait connaître tout à l'heure relativement à l'origine et à la langue de l'Avesta.

M. de Harlez insiste peu sur la personnalité de Zoroastre ; il semble attribuer à plusieurs la réforme zoroastrienne qui aurait été une tentative pour abolir l'ancien culte. Le succès n'aurait pas été complet ; et le mazdéisme serait un compromis entre le culte établi et une réforme radicale. Quand eut lieu cette révolution religieuse ? C'est ce qui reste obscur.

Ajoutons que, d'après une opinion qui se rapproche de celle-ci et à laquelle nous avons déjà fait allusion, il a pu exister plusieurs formes de mazdéisme, plusieurs sectes, qui auraient plus

Digitized by Google

ou moins différé les unes des autres. Le mazdéisme de l'Avesta serait l'une d'elles ou le résultat de la fusion de plusieurs d'entre elles.

*Origine du mazdéisme.* — L'école régnante admet que les Aryens de l'Inde et ceux de la Perse partageaient à l'origine les mêmes croyances; à une certaine époque, ils se divisèrent et suivirent deux courants d'idées divergents. Quelle fut la cause de cette séparation? On l'a attribuée longtemps à une opposition de vues formelle, à une rupture violente, à un véritable schisme. Cette opinion semble aujourd'hui abandonnée. On admet que les deux races auraient suivi pacifiquement leurs voies diverses; et même on a prétendu voir dans le développement de leurs systèmes religieux la trace de leur ancienne communauté de croyances. S'il m'est permis d'exprimer une opinion personnelle dans un travail où je me fais surtout le rapporteur des idées d'autrui, je dirai que, puisqu'on cherche à établir un parallélisme entre les Aryens de l'Inde et ceux de la Perse, la seule doctrine qui, dans l'Inde, me paraisse correspondre au dualisme de la Perse est celle de la transmigration. L'un et l'autre système est pour chacune des deux races la solution du problème de l'origine du mal; tous les deux me paraissent inspirés par la même pensée, par le même besoin de la conscience morale. Je ne sache pas qu'on ait porté sur ce terrain la comparaison des deux branches de la race aryenne et de leurs religions respectives. — Je reprends mon rôle de rapporteur.

*L'esprit du bien.* — On s'accorde à identifier Ahura-Mazdâ, l'esprit du bien, avec le Varuna indien qui est l'Ouranos grec. Ahura est une des épithètes de Varuna; les Iraniens auraient donc conservé l'épithète et changé le nom. Le Varuna indien est inséparable de Mitra; les Iraniens ont donc séparé ce que les Indiens unissent. Mais dans Mitra-Varuna, Mitra est le ciel diurne ou lumineux, Varuna le ciel nocturne ou ténébreux. Ahura-Mazdâ étant un dieu de lumière, il a bien fallu changer le nom; seulement, il était plus simple de prendre Mithra pour l'esprit du bien. Or Mithra figure dans l'Avesta comme un autre Ahura-Mazdâ, presque un rival. Il lui est subordonné sans doute; mais on

Digitized by Google

l'exalte comme s'il était son égal. M. de Harlez explique l'importance donnée à Mithra comme la conséquence d'une sorte de propagande dirigée par les Achéménides. Il semble qu'il y ait eu, dans le mazdéisme, plusieurs sectes dont l'une aurait reconnu Mithra, l'autre Ahura-Mazdâ pour le plus grand des dieux. La seconde l'aurait emporté en faisant des concessions à la première. Mon impression finale est qu'il y a dans les rapports d'Ahura-Mazdâ et de Mithra des obscurités qui ne sont pas dissipées.

*Amchaspands et Izeds.* — Nous ne reviendrons pas sur ce qui a été dit au sujet des Amchaspands et du rapprochement qu'on a voulu faire d'eux et des Adityas védiques. Parmi les génies qui combattent pour la cause du bien, les Fravashis (Férouers) sont les plus énigmatiques : on a fini par les identifier avec les étoiles : mais c'est là une donnée relativement moderne. M. Hovelacque ne voit en eux que les prototypes des êtres. MM. de Harlez et Darmesteter sont d'accord pour les assimiler aux pitris de l'Inde, les mânes des ancêtres; ce qui explique le passage du sens de ce mot à celui de « génie »; car les Indiens admettent des pitris divins antérieurs aux dieux proprement dits. Nous avons déjà dit que M. de Harlez voit une influence chaldéenne dans le développement de la notion des Fravashis. Il est bien singulier que ce mot ne prête pas à l'un de ces rapprochements si nombreux qu'on a tentés entre les expressions mazdéennes et les expressions védiques; cela l'est d'autant plus qu'il s'agit d'un des cultes les plus anciens, les plus répandus, les plus populaires, le culte des morts ou des ancêtres.

*Tistrya.* — L'étoile Sirius, la plus brillante du ciel, est un allié d'Ahura-Mazdâ. Cette donnée semble plonger dans les origines les plus lointaines du mazdéisme. Tistrya représente peut-être le Varuna védique, le ciel nocturne étoilé. Seulement on lui attribue une fonction qui rappelle un âge postérieur; il donne la pluie, comme l'Indra védique, en sorte que M. Damesteter le rapproche d'Indra, le meurtrier de Vritra, Vritrahân, exactement reproduit dans le zend Verethraghna. Je ne reviens pas sur la polémique de M. de Harlez à propos de ce mot; la correspondance

Digitized by Google

des termes sanskrit et zend n'est pas douteuse. Mais si Tistrya est Verethraghna, son adversaire doit être Vritra: point du tout, c'est Apaocha, nom pour lequel on n'a pas d'équivalent védique. Apaocha est donc l'adversaire d'un dieu céleste de la période la plus ancienne devenu un dieu atmosphérique de période plus moderne, contrairement à la marche des choses qui, du moins dans l'Inde, a substitué les dieux atmosphériques aux dieux célestes. Il y a donc là un singulier mélange de données quelque peu étonnées de se trouver ensemble. Ces incohérences vont se retrouver dans l'explication de l'origine de l'Esprit de mal.

*L'Esprit du mal.* — Revenons un instant à la polémique de M. de Harlez contre M. Darmesteter au sujet de l'Esprit du mal. C'est sur l'origine et le caractère d'Ahriman que porte surtout le dissentiment. Il est à remarquer que M. Darmesteter fait Ahriman bien postérieur à Ormazd, et par là même il le fait très inférieur, trop inférieur peut-être; M. de Harlez, qui semble le considérer presque comme contemporain, diminue jusqu'à un certain point la distance qui les sépare. Quoi qu'il en soit, la thèse de M. Darmesteter a l'inconvénient de mettre en présence des êtres pour ainsi dire hétérogènes. L'esprit du mal Ahriman n'étant autre que Azhi, son adversaire et son vainqueur doit être Indra et non Ormazd. Azhi le serpent n'est pas l'ennemi naturel d'Ormazd, et Ormazd n'appelle point Azhi. On ne comprend pas Ormazd (Varuna détrôné par Indra) triomphant de l'ennemi d'Indra. Ormazd est étranger à la lutte de l'orage; il plane au-dessus d'elle dans l'espace et dans le temps. On me répondra que la lutte est non entre Ormazd et Azhi, mais entre le feu (Atar) représentant Indra et Azhi; je réplique que cela ne supprime pas l'incohérence qui consiste à apparier deux divinités qui n'ont rien de commun; il y a là un anachonisme mythologique. Ce n'est pas que je nie l'intrusion ou l'incorporation de la lutte de l'orage dans celle d'Ormazd et d'Ahriman; et M. de Harlez va certainement trop loin en refusant de l'apercevoir. Mais cette lutte de l'orage est-elle le principe générateur de la lutte du bien et du mal? J'avoue que j'ai peine à le croire.

*Diws.* — Daevas ou Diws est, on le sait, le nom de la milice

Digitized by Google

d'Ahriman. Parmi ces mauvais génies quelques-uns ont été choisis pour être opposés aux Amchaspands ; ce sont des contre-Amchaspands. Il en est fort peu question : le nom de l'un d'eux Andra est peut-être, probablement même, l'équivalent du sanskrit Indra ; nous en parlerons plus loin.

*Culte mazdéen.* — Les deux principaux actes d'adoration dans le mazdéisme sont l'entretien du feu et l'offrande du Haoma. Je n'en parlerai pas longuement. Je me borne à rappeler que Haoma est le sanskrit Soma, tandis que Atar, nom du feu en zend, n'a rien de commun avec Agni, nom du feu en sanskrit.

*Purification ; expiation.* — La « pureté » joue un rôle très important dans le mazdéisme : il en a déjà été question. Le mazdéen peut la perdre dans un grand nombre de cas que nous n'avons pas à énumérer. Il lui faut alors, pour la recouvrer, faire des actes de purification consistant en prières à réciter, en cérémonies particulières à accomplir, en amendes à payer, en dons à faire, en travaux à exécuter, en un certain nombre de coups à porter avec deux instruments « l'aiguillon du cheval » (açpahê astra) et le *çraosocarana* dont le sens n'est pas bien déterminé et qui doit être un fouet. Mais c'est là une mince difficulté ; il en existe une bien plus grande, celle de savoir si c'est le pénitent qui reçoit les coups ou s'il les donne. Selon M. de Harlez et M. Hovelacque, le pénitent doit frapper avec ces instruments les animaux de la création d'Ahriman, les animaux nuisibles. Mais, dans sa réponse à la critique faite par M. de Harlez de la traduction du Vendidad, M. Darmesteter, sans traiter la question directement, parle comme si les coups dont il s'agit étaient administrés au pénitent par un prêtre chargé de cet office. M. Darmesteter a donc, dans sa traduction du Vendidad, adopté cette interprétation qui est l'interprétation ancienne. Donc, incertitude sur la manière d'expier les fautes par les coups de l'aiguillon et du çraosocarana. Nous ne traitons pas la question, nous nous bornons à constater le désaccord des interprètes. *Periti certant...*

*Eschatologie.* — *Résurrection.* — *Fin du monde.* — A sa mort, l'homme devient, selon la manière dont il a vécu, le compagnon d'Ormazd et des Izeds, ou la proie d'Ahriman et des Diws ; il

Digitized by Google

attend sur la montagne resplendissante Albourz (Haraberezaiti) ou dans les ténèbres de l'Arezura, la fin des temps, la résurrection qui sera opérée par Çaoshyant, troisième fils de Zoroastre et dernier homme. A ce moment la victoire d'Ormazd sur Ahriman sera complète et définitive. M. Darmesteter ramène tout à la lutte de l'orage ; dans la première invasion d'Ahriman comme dans sa défaite dernière, il voit, un orage qui commence, et « un orage qui finit. » M. de Harlez ne manque pas de le combattre, en invoquant surtout la postériorité de ce système eschatologique qui s'est formé tardivement et progressivement alors qu'on ne pouvait plus avoir conscience des anciens mythes. Le fait est que les traits définitifs du système se trouvent dans le Boundéhèche et dans d'autres livres plus récents que l'Avesta, ouvrages qui conservent incontestablement des débris de l'ancienne tradition, mais envers lesquels on ne peut se défendre de quelque défiance. Le passage d'Hérodote sur lequel on s'appuie pour attribuer aux Perses la croyance à la résurrection n'est guère concluant.

*Monothéisme*, *dualisme*. — Entre M. Darmesteter qui reconnaît au mazdéisme une tendance vers le monothéisme et M. de Harlez qui y voit un monothéisme imparfait, il n'y a guère qu'une nuance. La question du monothéisme iranien a été fort discutée. Presque tous les iranisants ont dit leur mot. M. Spiegel admet le monothéisme mazdéen, mais le considère comme l'effet d'un développement ultérieur dû à une influence occidentale. Haug a prétendu que dans le mazdéisme la religion est monothéiste et la philosophie dualiste. Il est trop évident que le dualisme zoroastrien a un caractère religieux. M. Hovelacque ne veut pas entendre parler du monothéisme des Mazdéens ; pour lui, ils sont polythéistes à outrance. Même désaccord au sujet du dualisme. M. de Harlez insiste sur l'infériorité et la fuite d'Ahriman. M. Hovelacque répond qne la défaite définitive d'Ahriman n'empêche par l'égalité primitive de deux principes en origine et en puissance. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer que l'infériorité d'Ahriman est surtout accentuée dans les ouvrages de la période ultérieure ; ce qui donne lieu de croire que primitive-

Digitized by Google

ment Ormazd et Ahriman étaient sinon égaux, au moins dans un état d'inégalité l'un envers l'autre moindre que celui qui a été ultérieurement décrit. La supériorité d'Ahura-Mazdâ est, du reste, énoncée dans l'Avesta d'une manière incontestable ; mais cette supériorité n'empêche ni l'existence d'une foule de divinités plus ou moins importantes, ni celle d'un mauvais principe qui tient le bon continuellement en échec. L'idée qu'on se fait du monothéisme, du polythéisme, du dualisme mazdéen pourra être longtemps encore un sujet de discussion ; les textes ne permettent guère de la déterminer avec précision, et chacun la conçoit selon sa disposition d'esprit et ses vues particulières.

*Le temps infini.* — Pour quelques-uns, à commencer par Anquetil, le temps infini *Zervan akeren* a paru être la notion qui servait de base au monothéisme mazdéen. On le considérait comme l'existence première de laquelle toutes les autres dériveraient. Nous avons déjà dit que le système sur lequel cette opinion repose est celui d'une secte relativement moderne. Les passages de l'Avesta qui semblent la favoriser avaient été mal interprétés.

*Aryens de l'Inde et Aryens de la Perse.* — Haug, pour qui Zoroastre était un brahmane hérésiarque et schismatique, est l'auteur qui a soutenu avec le plus d'éclat et d'ardeur le système d'après lequel le mazdéisme résulterait d'une scission entre les Aryens de la Perse et ceux de l'Inde ; cette origine violente attribuée au zoroastrisme n'est plus admise par personne. M. de Harlez considère comme le meilleur service rendu par M. Darmesteter aux études zoroastriennes le talent avec lequel il a fait justice de cette opinion. Comment s'inscrire en faux contre un résultat qui réunit dans un touchant accord M. de Harlez et M. Darmesteter? Je ne voudrais pas brouiller de nouveau les Iraniens et les Indiens si la science les a véritablement réconciliés. Cependant je ne puis m'empêcher de craindre que leur concorde ne soit bien fragile, et de le dire. Le fait brutal est là : Deva qui désigne, dans l'Inde, les bons génies, et qui signifie « lumineux, brillant, » désigne en Perse les démons, les mauvais génies, les esprits ténébreux ; je vois là une opposition formelle qu'aucun artifice d'interprétation ne fera disparaître. Je recon-

Digitized by Google

nais bien que le mot zend Ahura (divin), l'un des noms du bon principe, n'est pas l'antithèse mazdéenne du sanskrit Asura (ennemi des dieux), puisque Ahura, épithète de Varuna, existe dans le sanskrit védique; ce sont les Indiens eux-mêmes qui auraient transformé Ahura en Asura et de plus créé le mot Sura qui est un vrai barbarisme. A quelle intention l'ont-ils fait? M. de Harlez suppose que Indra, dieu atmosphérique, ayant supplanté Varuna, dieu céleste, l'épithète principale de ce dieu déchu aura été prise en mauvaise part. L'explication serait excellente si Varuna avait été rayé du panthéon indien ou était devenu un mauvais génie. Mais il n'en est rien. Varuna est, il est vrai, devenu le dieu des eaux (ce qui n'est pas d'ailleurs une véritable déchéance), mais il est resté ou devenu le dieu qui punit, le dieu rémunérateur et vengeur, attribut qui rappelle au plus haut degré l'antique souveraineté du dieu du ciel; enfin le souvenir du Varuna céleste, bien qu'affaibli, n'a pas disparu complètement : le nom de Mitra-Varuna revient souvent dans le classique Mahâbhârata, qui garde ainsi la trace des plus anciennes traditions religieuses de l'Inde. Si donc les Indiens ont dénaturé le sens du mot antique Ahura, ce pourrait fort bien être parce que ce mot servait à désigner dans l'Iran la transformation mazdéenne de l'antique Varuna qui ne leur plaisait pas : il y aurait là une marque d'hostilité non plus des Iraniens contre les Indiens, mais des Indiens contre les Iraniens. Andra, nom d'un contre-Amchaspand, est aussi un des arguments de la thèse soutenue par Martin Haug. L'identification de ce terme avec Indra est, il vrai, contestée, mais elle n'est pas définitivement rejetée; elle est possible et même probable. Admettons-la : Verethraghna étant un des noms d'Indra, ce dieu se trouve figurer dans les deux camps : sous le nom d'Indra parmi les Diws, sous celui de Verethraghna parmi les Izeds. Cela s'explique sans difficulté : Indra ayant détrôné Varuna, c'est-à-dire Ahura, les Iraniens qui ont voué un culte spécial à cet Ahura ont dû nécessairement rejeter son adversaire dans l'armée du mal; mais comme Indra a notoirement vaincu un démon malfaisant, il a pris place, au moins de nom, dans l'armée du bien, et même

Digitized by Google

on a eu soin d'appliquer le terme qui exprime son triomphe (Verethraghna) à un dieu céleste de la bande de Varuna, Tistrya. Je trouve que tout cela s'explique très bien par une hostilité de race ou une rivalité religieuse. La seule objection qu'on pourrait faire est tirée de l'obscurité de l'Andra des Mazdéens : il n'est presque pas cité; or si les Iraniens avaient eu contre Indra l'aversion que le système suppose, il lui auraient, ce semble, assigné un rôle bien plus important. Je ne prétends donc pas faire revivre dans son entier le système qui paraît abandonné ; mais je trouve qu'on en tient maintenant trop peu de compte. L'opposition des Iraniens et des Indiens me semble attestée par trop de faits, et elle est trop vraisemblable pour qu'il ne soit pas juste de l'admettre dans une certaine mesure; on parviendra peut-être, sans lui rendre l'importance exagérée qu'on lui attribuait jadis mal à propos, à déterminer le degré d'intensité qu'elle a pu avoir et le degré d'influence qu'elle a pu exercer [1].

*Desiderata.* — Malgré les progrès étonnants qu'ont faits la connaissance du mazdéisme et l'interprétation de l'Avesta et de ses commentaires, il reste encore bien des points à éclaircir, bien des phrases à expliquer dans les textes, bien des mots dont le sens n'a encore pu être déterminé. Par exemple, la fameuse et toute-puissante invocation Ahuna-vairyo (Honover) est encore incomprise. M. Hovelacque a réuni les diverses traductions qui en ont été faites ; elles diffèrent tellement entre elles qu'il est permis d'affirmer que le texte est jusqu'à présent inintelligible. Le même auteur déclare que « l'obscurité des Gâthâs est à peine concevable, » et qu'il n'en existe pas de traduction satisfaisante. Cela ne l'empêche pourtant pas de parler avec autant de précision que d'assurance du contenu de cette portion de l'Avesta; mais il n'est pas impossible que l'on saisisse la portée et le sens général d'un

[1]) Ne voyons-nous pas, dans le christianisme, les catholiques et les protestants qui suivent les mêmes principes fondamentaux, qui s'en rapportent finalement au même livre, différer sur une foule de points, ne pas entendre de la même manière des textes qui, au fond, ne sont pas des sujets de polémique? L'Oraison dominicale a été traduite dans un grand nombre de langues ; il est ordinairement très facile de voir, par les termes seuls de chaque traduction, si elle a été faite par un catholique ou par un protestant. Pourquoi n'y aurait-il pas entre les Iraniens et les Indiens quelque chose d'analogue ?

Digitized by Google

texte sans être pour cela en état de traduire convenablement chaque phrase et chaque mot. Il est donc certain qu'il reste, dans les écrits mazdéens, une foule d'obscurités non encore dissipées, et on doute s'il sera jamais possible de porter partout la lumière. Les conquêtes que l'on fait pas à pas sur le champ de l'inconnu ne sont pas seulement très lentes, elles sont quelquefois incertaines, et il ne faut pas crier trop tôt victoire. M. Darmesteter a été félicité naguère d'avoir débarrassé la science mazdéenne du chien Madhaka. Il est question deux fois, à ma connaissance, de ce chien réel ou prétendu (au verset 58 du premier fargard du Vendidad, — que Spiegel a renoncé à traduire tant le texte en est obscur et corrompu, — et au verset 68 du septième fargard). Or, dans la première édition de son Avesta, antérieure à la découverte de M. Darmesteter, M. de Harlez avait déjà émis des doutes sur le mot Madhaka qu'il considère comme pouvant être un nom propre et désigner un brigand. M. Darmesteter a tranché la question par une traduction nouvelle que je ne connais pas, mais qui provoque la critique de M. de Harlez. Je n'ai pas à discuter la question, encore moins à me prononcer entre les deux adversaires. Mais M. de Harlez dit que son système est de continuer à douter; et cette position est trop bien justifiée pour que je ne la prenne pas comme lui. Le doute s'imposera probablement longtemps encore, peut-être toujours, sur bien des points, à quiconque s'occupera du mazdéisme. La modestie et la réserve conviennent à tout le monde, à tous les savants et érudits; mais il en est peu pour lesquels elles soient un devoir plus strict que pour les iranisants ou, si l'on aime mieux, les éranistes.

Je termine ici cet exposé de l'état des études zoroastriennes. Tout long qu'il est, il pourra être jugé incomplet; car j'ai dû laisser de côté une foule de points intéressants, qui m'auraient entraîné dans des détail infinis. Force était de se restreindre; j'ai fait ce qui dépendait de moi pour n'omettre aucun travail important, ni aucune question digne de fixer l'attention.

Léon Feer.

Digitized by Google

# ÉTUDES

SUR

# PHILON D'ALEXANDRIE

---

## PREMIER ARTICLE

### I.

Les juifs qui, trois siècles environ avant l'ère chrétienne, formaient la cinquième partie de la population d'Alexandrie, n'avaient été en général attirés dans cette ville que par le désir d'y faire fortune par le commerce, pour lequel l'expérience a suffisamment prouvé leur aptitude extraordinaire. Obligés d'entretenir des relations suivies avec la partie la plus active de la population, qui était d'origine grecque et dont le plus grand nombre était, comme eux, des négociants, des banquiers et des gens d'affaires, ils ne tardèrent pas à oublier leur langue nationale, et à la seconde, tout au plus à la troisième génération, ils ne connurent et ne parlèrent que celle des Grecs. Dès ce moment les fils des familles riches, ou même simplement des familles aisées ne purent rester étrangers au mouvement littéraire et scientifique qui tenait déjà une si grande place dans cette ville. On sait du moins que dans les deux siècles qui précédèrent l'avènement du christianisme, un certain nombre de juifs alexandrins, prenant Thucydide pour modèle, entreprirent d'écrire en grec l'histoire de leur nation. Les noms de quatre ou cinq d'entre eux

Digitized by Google

nous ont été conservés par Alexandre Polyhistor qui vivait du temps de Sylla et qui avait composé lui-même un ouvrage sur les Juifs.

Pendant cette même période, d'autres juifs d'Alexandrie s'exercèrent dans la poésie grecque. On cite en particulier un Ezéchiel, auteur de tragédies bibliques, un Philon qui composa un poème sur Jérusalem, et un Théodote, sans doute un samaritain, qui publia un poème dans lequel il célébrait la gloire de Sichem, selon lui, la ville sainte d'Israël.

Ce qu'on connaît des œuvres de ces poètes et de ces historiens n'est pas de nature à donner une haute idée de leur talent littéraire; mais enfin, et c'est ce qu'il suffit ici de montrer, leurs ouvrages sont une preuve irrécusable que les juifs fixés à Alexandrie prirent intérêt à la littérature grecque, qu'ils en étudièrent les productions, et que plusieurs d'entre eux s'efforcèrent de les imiter. Faisons remarquer comme un trait important et caractéristique que ces juifs d'Alexandrie ne prirent pour sujets de leurs récits et de leurs chants que des faits se rapportant à leur histoire et à leur religion nationale.

La philosophie grecque fit une impression bien autrement profonde sur leur esprit. Ils ne purent voir sans un extrême étonnement l'accord de cette philosophie avec les doctrines juives sur les points les plus importants de la religion. Platon, Aristote et les stoïciens proclament l'unité et la spiritualité de Dieu aussi hautement que Moïse et les prophètes. Comme eux, ils enseignent que la pratique du bien moral est la condition indispensable du bonheur des nations aussi bien que des individus. Et ces grands principes, ils ne se contentent pas de les exposer dans des élans lyriques comme des inspirations venues d'en haut; ils les appuient sur des raisons, en donnent des démonstrations suivies, et les présentent sous une forme scientifique.

Il est permis de supposer que leur étonnement fut accompagné de quelque secret dépit. Jusqu'à ce moment ils s'étaient représenté tous les hommes qui n'appartenaient pas à la famille d'Israël comme des adorateurs de fausses divinités, de vaines idoles de pierre ou de bois, comme des esclaves de leurs passions et sans

Digitized by Google

aucune connaissance de la loi morale. Ils les flétrissaient tous indistinctement du nom de pécheurs [1]. Seuls, à ce qu'ils croyaient, ils possédaient la connaissance du vrai Dieu, du Dieu unique; ils se glorifiaient d'être le peuple élu, et, par opposition à toutes les autres nations, ils s'appelaient eux-mêmes les saints. C'est sur cette croyance que se fondait le sentiment de leur supériorité sur toutes les autres familles humaines. Et voilà que tout d'un coup ils découvrent qu'il y a eu, qu'il y a encore parmi les peuples païens des hommes qui font, comme eux, profession du monothéisme et d'une morale d'une élévation pour le moins égale à celle que prescrivent tous leurs livres saints.

Leur orgueil national va-t-il en être ébranlé? et faisant un retour sur eux-mêmes, renonceront-ils à leurs préjugés et à leurs espérances séculaires? En aucune façon. L'esprit juif sut trouver immédiatement un moyen de sauvegarder, du moins à ses propres yeux, son privilège exclusif d'être un peuple mis à part pour recevoir de Dieu la connaissance de la vérité religieuse et pour la transmettre au reste du monde. Il y a plus, de cet accord qu'il ne pouvait méconnaître entre la philosophie grecque et ses propres croyances monothéistes, il sut se faire un argument en faveur de sa religion et de ses livres saints.

Tous les juifs qui acquirent quelque connaissance de la littérature et de la philosophie des Grecs, non seulement à Alexandrie, mais encore dans tout autre milieu où dominait la population grecque, n'eurent, à partir de ce moment, d'autre pensée, ne se proposèrent d'autre but, que d'affirmer, que de prouver, bien entendu à leur manière, que la culture des Grecs tout entière, en particulier que leur philosophie, dérivait uniquement des livres saints de la famille d'Israël.

Cette opinion des judéo-alexandrins sur l'origine biblique de la philosophie grecque fut-elle sincère? A en juger par les moyens qu'ils employèrent d'abord pour l'établir, on serait tenté de croire qu'elle ne leur fut inspirée que par le désir de faire valoir leur propre religion, et de se venger du mépris trop peu dissimulé des

[1]) *Galates*, II, 15.

Digitized by Google

Grecs à leur égard. Aristobule qui le premier, du moins à notre connaissance, prétendit que les philosophes grecs avaient emprunté leurs doctrines aux livres saints des Israélites, ne sut appuyer cette assertion que sur des faits controuvés, et que sur des témoignages qu'il avait arrangés ou composés lui-même de toutes pièces. Pour établir que les Grecs avaient pu connaître les écrits qui portent le nom de Moïse, il ne craignit pas d'affirmer que, bien avant la version des LXX, il existait en Egypte une traduction grecque des cinq livres de la Loi[1]. Il ne pouvait pas cependant se faire la moindre illusion sur la fausseté de cette affirmation. A une époque où il n'y avait tout au plus en Egypte que quelques Juifs disséminés et ne connaissant en aucune façon la langue grecque, et où cette langue n'y était parlée que par un très petit nombre de Grecs établis sur quelques points du littoral en qualité de courtiers de commerce, il ne pouvait y avoir eu la moindre raison de traduire en grec les livres sacrés de la famille d'Israël. Et si cette ancienne version avait existé, quelle nécessité y aurait-il eu de travailler plus tard à celle qui porte le nom de version des LXX?

Cette fable, fût-elle même acceptée comme un témoignage historique d'une incontestable vérité, aurait prouvé seulement que les Grecs auraient pu connaître le Pentateuque; Aristobule affirma qu'ils l'avaient si bien connu, que très souvent, dans leurs écrits, ils avaient parlé de l'histoire et de la religion des Juifs. Et comme il lui était impossible de produire aucun ouvrage grec dans lequel il fût question de la famille d'Israël, il interpréta certaines poésies qui passaient pour antiques; il en fabriqua même de toutes pièces; et il y inséra avec une insigne maladresse des allusions (trop transparentes pour ne pas trahir le faussaire) aux patriarches, aux institutions mosaïques, à l'unité de Dieu, etc. Telle est entre autres celle qui porte le titre de ἱερὸς λόγος et qui est attribuée à Orphée[2]. Dans cette pièce qui est censée

[1]) Le passage d'Aristobule est cité par Eusèbe : *Præp. Evang.*, XIII, 12; voyez la traduction française de cet ouvrage d'Eusèbe par Séguier de Saint Brisson, t. II, p. 302; comp. *Ibid*, IX, 6, et traduct. française, t. II, p. 10.

[2]) Nomen fraudibus semper accommodum, comme dit Valkenaer. *Diatribe de Aristobulo judæo*, Lugd. Batav., 1800, in-4, p. 7 et suiv., et 66.



Digitized by Google

adressée à des initiés, ce personnage mythologique parle du descendant unique d'une ancienne tribu de la Chaldée (Abraham), de l'enfant sauvé des eaux (Moïse), de la loi écrite sur les deux tables (le Décalogue), etc.[1].

D'autres Juifs hellénistes paraissent avoir employé le même genre de fraude pieuse pour faire croire que les Grecs avaient connu, de fort bonne heure, les livres saints des Hébreux, et avaient fait, dans leurs écrits, des allusions manifestes aux croyances et aux institutions mosaïques. M. Jacob Bernays l'a prouvé du moins pour le petit poème qui porte le nom de Phocylide, écrivain gnomique de Milet, du VI^e^ siècle avant l'ère chrétienne et qui est incontestablement l'œuvre d'un Juif antérieur d'une centaine d'années à l'avènement du christianisme[2].

L'opinion émise par Aristobule sur l'origine biblique de la philosophie grecque est tellement absurde ; les prétendus arguments sur lesquels il s'imagina de l'établir, et qu'adoptèrent ses imitateurs, sont d'une si insigne et si puérile maladresse, que nous ne concevons même pas qu'ils n'aient pas soulevé la clameur générale. Mais les écrits des judéo-alexandrins ne sortaient pas du cercle de leurs coreligionnaires ; ils étaient ignorés des Grecs ; il n'en resterait pas trace, si les chrétiens des premiers siècles ne nous en avaient parlé. Les juifs, aussi bien les hellénistes que les palestiniens, étaient profondément étrangers à toute connaissance historique ; ils manquaient à un haut degré de tout esprit critique ; le sens philosophique leur faisait complètement défaut ; ils n'avaient pas la moindre idée ni de la nature de la philosophie, qui est le résultat d'un travail réfléchi de la raison, ni de la manière dont elle avait pris naissance et

[1]) Cette pièce est citée, avec des variantes, dans Justin Martyr, *Exhortatio*, cap. 15. *De Monarch.*, cap. 3 ; Clément d'Alexandrie, *Protrepticon*, cap. 7 ; *Stromat.*, V, 14 ; Cyrille d'Alex., *Adv. Julian.*, I, 1 ; et sous une forme plus complète, ou du moins plus étendue, dans Eusèbe, *Præpar. Evang.*, XIII, 12 (dans la traduction française de Séguier de Saint Brisson, t. II, p. 649, note 10 ; page 647, note 5 ; page 648, note 7 ; et page 655, note 32.)

[2]) *Ueber das phokyledische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistiche Literatur*, von Jacob Bernays. Berlin, 1856, in-4, de XXXVI et 7 pp. — M. Bernays a voulu trouver des traces d'interpolations juives dans les prétendues lettres d'Héraclite, *Die heraklitischen Briefe, Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Literatur*. Berlin, 1869 ; mais il n'est pas arrivé à des résultats aussi certains que dans son ouvrage sur le poème de Phocylide.

Digitized by Google

dont elle s'était développée dans la Grèce, au milieu d'un peuple libre et doué d'une grande activité d'esprit; ils rapportaient leurs propres croyances à une révélation venue d'en haut; ils n'auraient pas compris qu'elles pussent avoir une autre origine; et comme ils ne pouvaient croire que Dieu se fût révélé à d'autres peuples qu'au peuple élu, quand ils remarquèrent chez les Grecs des doctrines analogues à celles que contenaient leurs livres saints, ils ne purent s'expliquer ces ressemblances qu'en supposant que les philosophes de la Grèce avaient connu les écrits de Moïse et s'en étaient inspirés. Leur vanité nationale contribua puissamment à le leur faire croire.

Du temps de Philon, et probablement depuis plusieurs années, cette opinion était devenue générale parmi les juifs d'Alexandrie, comme parmi les juifs qui habitaient au milieu de populations grecques. Philon la partage en plein; il n'éprouve pas un seul moment le besoin d'en donner des preuves; et fort souvent dans ses écrits il rapproche avec une imperturbable assurance des doctrines de la philosophie grecque avec des passages du Pentateuque, sans paraître se douter le moins du monde que le plus ordinairement les formules ou les paroles qu'il met en parallèle, expriment en réalité des idées entièrement différentes, parfois même contraires.

Avec une naïveté qui fait peu d'honneur à sa judiciaire, il affirme que les lois de Moïse ont été accueillies par bien des peuples, et par quiconque attache du prix à la vertu. Elles ont été également vénérées des Grecs et des Barbares, des habitants des îles, des nations de l'Orient aussi bien que de celles de l'Occident [1].

[1]) Τῶν μὲν γὰρ νόμων τὸ κλέος οὓς ἀπολέλοιπε, διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης πεφοιτηκὸς, ἄχρι καὶ τῶν τῆς γῆς τερμάτων ἔςθακεν, *De vita mosis*, I, § 1, *De vita mosis*, II, § 4, et au § suivant : Τὸ δὲ τῆς νομοθεσίας ἱεροπρεπὲς, ὡς οὐ παρ' ἰουδαίοις μόνον, ἀλλὰ καὶ παρὰ πᾶσι τοῖς ἄλλοις τεθαύμασται. Nos citations de Philon se rapportent à l'édition de Leipzig, 1828-1830, 8 vol. in-12. Nous avons choisi cette édition, non seulement parce qu'elle est plus complète que les précédentes, mais encore parce que le texte étant divisé en paragraphes numérotés, il est infiniment plus facile et plus commode d'y vérifier les citations.

Digitized by Google

C'est aussi ce qu'affirme Josèphe. « C'est de nous, dit-il, que sont venues les lois que tant d'autres ont embrassées ; et quoique les plus sages des Grecs observent en apparence celles de leur pays, ils suivent en réalité les nôtres ; ils ont les mêmes sentiments de Dieu que nous, et ils enseignent à vivre conformément à ce que notre loi prescrit [1]. »

## II

Tous les écrits de Philon, sans exception, sont consacrés à l'apologie de la religion de la famille d'Israël ; ils ont pour but unique de montrer que cette religion, fondée par Dieu lui-même, possède la meilleure de toutes les législations, les croyances les plus conformes à la vérité, le culte le plus saint, la morale la plus élevée et la plus pure.

Ils se présentent tous sous la forme de discours ou de traités de médiocre étendue [2] ; chacun d'eux est destiné à l'explication d'un passage ou d'une péricope d'un des livres de la Bible, le plus ordinairement de la Genèse ou de l'Exode. On serait parfois tenté de croire qu'ils ont été prêchés ou lus dans une assemblée publique. Ils ont en effet une forme oratoire, et les sujets assez importants pour demander des développements considérables, ou pour donner lieu à un ouvrage de longue haleine, sont traités en deux ou trois conférences qui se suivent. Ainsi la vie de Moïse est racontée et expliquée dans trois dissertations distinctes ; ce qui se rapporte aux *allégories des Lois*, un des points les plus importants de l'ensemble des conceptions de Philon, se compose aussi de trois parties ou de trois discours. D'autres fois, des traités, portant chacun un titre particulier, se complètent les uns les autres pour expliquer un même ordre d'idées ou de faits.

[1]) *Contra Appionem*, lib. II, cap. 9.

[2]) Ces traités sont au nombre d'une soixantaine ; l'authenticité de quelques-uns d'entre eux est fortement contestée, mais comme ils sont conçus en général dans le même ordre d'idées que tous les autres et sont probablement de la main de disciples ou d'imitateurs de Philon, nous ne nous arrêtons pas ici à discuter cette question.

Digitized by Google

C'est ainsi que ce qui regarde le culte est exposé dans quatre ou cinq conférences, et que les dix commandements en ont demandé trois.

Autant que nous pouvons en juger, ces discours ou ces traités ne s'adressent pas aux Juifs ; l'auteur les a composés en vue des Grecs. Voici ce qui nous le fait croire :

1° Ils sont écrits dans un grec classique, et non dans ce grec macédonien plus ou moins corrompu qu'on parlait à Alexandrie, et qui sans le moindre doute était le seul idiome qui fût entendu par la masse des Juifs de cette ville ;

2° La multiplicité et l'étendue des détails qui sont donnés sur les institutions mosaïques, sur la vie des patriarches, sur la manière dont le culte se célébrait, etc., entièrement inutiles pour les Juifs qui assistaient si souvent à la lecture des livres de la Loi et auxquels tout cela était familier, ne s'expliquent qu'autant que ces écrits avaient été composés en vue des Grecs qui n'en connaissaient pas le premier mot, et auxquels il fallait en présenter des descriptions assez claires, pour qu'ils pussent comprendre les interprétations, souvent singulières, qu'en donne Philon ;

3° Si ces ouvrages avaient été destinés à l'édification et à l'instruction des Juifs, il aurait été fort inutile de faire remarquer si fréquemment l'accord qui se trouve sur bien des points (Philon le croyait du moins) entre l'enseignement biblique et la philosophie grecque ; une remarque générale présentée une fois pour toutes sur cet accord aurait amplement suffi pour satisfaire la curiosité ou la vanité nationale de la famille d'Israël, en supposant toutefois que Philon eût jugé nécessaire de leur donner cette satisfaction, dont ils n'avaient certes pas besoin pour continuer à se croire le peuple élu. Qu'on admette au contraire que ces écrits s'adressaient aux Grecs, on saisit aussitôt la raison de la fréquence de ces comparaisons entre les livres sacrés des Juifs et les opinions analogues des philosophes grecs. C'était piquer la curiosité des Grecs ; c'était leur rappeler que leurs plus grands génies s'étaient mis à l'école de Moïse et des prophètes ; c'était leur insinuer que, quand les Socrate, les Platon, les stoïciens, etc., n'avaient pas dédaigné de se faire en quelque sorte les disciples

Digitized by Google

de la sagesse hébraïque, de se déclarer en un certain sens à moitié juifs, ce qu'ils avaient de mieux à faire, eux les enfants spirituels de ces grands hommes, c'était de suivre leur exemple, et de se ranger décidément, ouvertement, du côté du monothéisme d'Israël.

De ce point de vue qui, si nous ne nous faisons illusion, est le seul conforme à la réalité des choses, les traités de Philon sont des livres de propagande religieuse.

Ce n'étaient pas seulement les pharisiens de la Judée, qui « couraient la mer et la terre pour faire un prosélyte[1]; » les Juifs hellénistes étaient dévorés du même zèle [2], probablement même à un plus haut degré. Répandus parmi les païens, ils avaient presque constamment à souffrir du mépris qu'ils leur témoignaient, et ils éprouvaient par cela même plus vivement que leurs coreligionnaires de la Judée, le désir et le besoin de défendre, de faire valoir leurs croyances religieuses, de les répandre autour d'eux. Il se trouvait aussi qu'ils étaient dans de bien meilleures conditions que ces pharisiens dont parle l'Évangile, pour travailler à cette œuvre de propagande.

Loin de la mère patrie, ils n'avaient pas renoncé à leur attachement à toutes les cérémonies, à toutes les pratiques, à toutes les prescriptions, dont l'observation constituait à Jérusalem le fond de la piété ; mais ils ne pouvaient prendre part à la plupart d'entre elles que par la pensée ; leur religion en prit forcément une teinte quelque peu idéale. Ils ne purent d'ailleurs vivre au milieu de la civilisation grecque, sans perdre une foule de préjugés qui régnaient dans le petit monde fermé du judaïsme palestinien. Par suite de ces diverses circonstances il se forma parmi les juifs hellénistes, probablement sans qu'ils en eussent eux-mêmes conscience, une certaine tendance spiritualiste, libérale, cosmopolite, qui était entièrement étrangère à leurs coreligionnaires de la Judée [3].

Quand on tient compte de ces considérations, on peut com-

[1]) *Matthieu*, XXIII, 15.
[2]) Hausrath, *Neutestamentl. Zeitgeschichte*, t. II, p. 141.
[3]) Ed. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften alten Testaments*, 1881, p. 648-650.

Digitized by Google

prendre que des Grecs instruits qui auraient pris la fuite devant les discussions ardues des rabbins de Jérusalem sur la pureté légale et le régime diététique, aient pu trouver quelque intérêt à entendre Philon leur parler de la foi, de cette foi aux promesses de Dieu, par laquelle Abraham avait été justifié [1], de l'amour du prochain qui est la sœur germaine de l'amour de Dieu et qui relie tous les hommes en une sainte confraternité [2], de la liberté de l'âme, la vraie liberté, qui consiste à s'affranchir de la servitude du péché et des passions [3], du souci des accidents de la vie, et de la crainte de la mort [4]. Ces sentiments élevés et vraiment humains pouvaient racheter, à leurs yeux, tant d'ennuyeuses et lourdes digressions, tant de pensées presque insensées, tant de déclamations vides et prétentieuses, dont ce théosophe a eu le tort de remplir tant de pages de ses écrits.

Il n'est pas hors de propos de faire remarquer, en passant, comme un trait caractéristique de Philon, que toute cette partie des travaux des rabbins, qu'on désigne sous le nom de halacha, et qui avait pour but essentiel d'enfermer la vie toute entière du juif dans une réglementation sévère, qui l'empêchât d'avoir des rapports suivis avec les païens au milieu desquels il ne pouvait guère désormais s'empêcher d'habiter, ne paraît pas avoir eu pour lui le moindre intérêt; il n'y en a que de très rares traces dans ses écrits [5]? Il n'en est pas de même de cet ensemble de considérations pieuses, de récits édifiants, d'explications dévotes des traditions et des légendes rapportées dans les livres saints, qui paraît avoir été à l'usage des prédicateurs et des moralistes, et

[1]) λογισθῆναι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην αὐτῷ. *Genèse*, XV, 6, cité dans *Quis rerum divinarum hæres*, § 19; passage également cité, dans une intention quelque peu analogue, par l'apôtre Paul, *Rom.*, IV, 5, et *Galat.*, III, 6. Il convient cependant de faire remarquer que l'idée de la foi, point central de la théologie de Paul, a un rôle bien moins important dans le système mystico-extatique de Philon. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, p. 307, note 1.

[2]) *De caritate*, § 1.

[3]) *Quod omnis probus liber*, § 3.

[4]) *Ibid.*, § 4.

[5]) Il est universellement reconnu que « ses ouvrages sont de peu d'importance pour l'exégèse halachique, » comme dit Hirschfeld, *Halachische Exegese*, 1840, p. 16.

Digitized by Google

qu'on appelle l'haggada [1]. Il avait une prédilection marquée pour ces produits de la piété de ses coreligionnaires. On pourrait presque dire que ses écrits en sont pleins [2], et il est permis d'ajouter que la plupart de ses théories y plongent leurs racines; nous aurons probablement l'occasion de le faire remarquer plus d'une fois.

## III

La nature avait fait de Philon un mystique extatique. Elle lui avait donné toutes les qualités de l'esprit qui entraînent l'homme dans ce sens, un goût prononcé pour la vie intérieure; un mépris non déguisé pour tout ce qui est le plus recherché par l'immense majorité des humains: la fortune, les honneurs, les plaisirs; une irrésistible avidité de connaître les premiers principes des choses; et, d'un autre côté, elle lui avait refusé ce tact philosophique qui nous met en garde contre les conceptions aventurées, quelque séduction qu'elles nous offrent; cette pondération de jugement qui sait comprendre les difficultés et nous force à en tenir compte; cette retenue de la raison qui oppose aux aspirations de l'âme vers l'infini la nécessité de procédés logiques et de données bien constatées par la réflexion [3].

Dès sa jeunesse, Philon fut un extatique, c'est lui-même qui nous l'apprend. Avant qu'il fût en âge d'être employé dans l'administration des intérêts et des affaires de ses coreligionnaires à Alexandrie, il vivait retiré en lui-même, plongé dans la méditation des choses divines, heureux de s'élancer en haut, dans les espaces éthérés où se promènent le soleil, la lune et les étoiles, et où aussi, pouvons-nous ajouter, résidaient sans doute, à ce qu'il croyait, les chimères mystiques dont il recherchait la vue; et quand il fut obligé, nous ignorons par quelles circonstances,

[1]) Sur l'halacha et l'haggada, Schürer, *Lehrbuch der Neutestamentl. Zeitgeschichte*, p. 35-37 et 446-451.

[2]) M. Siegfried en indique plusieurs traits pris dans ce que Philon raconte des vies d'Abraham, de Joseph et de Moïse, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, p. 145-147.

[3]) Ritter reproche avec raison à Philon de faire peu de cas de la preuve.

Digitized by Google

mais, comme il le dit lui-même, par les ennemis de son repos et de ses goûts, de prendre une part active aux affaires publiques de ses coreligionnaires, il réussit au milieu des ennuis dans lesquels il se sentit alors comme enseveli, à se créer quelques heures de liberté, pendant lesquelles secouant, grâces à Dieu, les ténèbres dans lesquelles il était plongé, il était illuminé de quelques rayons de la sagesse [1].

Cela suffit, ce nous semble, pour établir que la théosophie à laquelle il arriva, dérive de sa propre nature, et qu'elle n'a pas d'autre origine. Nous exposerons cette théosophie dans une prochaine étude ; mais nous croyons devoir montrer d'abord comment il s'y prit pour se persuader qu'il l'avait trouvée toute entière dans les cinq livres de la Loi et qu'elle était le véritable enseignement de l'auteur des Institutions hébraïques. Philon était un Juif plein de zèle et de foi. Il avait besoin, pour croire à ses propres aspirations, de les prendre pour la pensée essentielle des livres saints de sa nation [2] ; et c'est ce qu'ont fait aussi tous les mystiques extatiques qui ont appartenu à des religions fondées sur des écrits sacrés : les chrétiens en ont appelé au Nouveau Testament, les musulmans au Coran, et les procédés employés par les uns et les autres ont toujours été les mêmes.

A la suite du passage que nous venons de citer, Philon se vante d'avoir, tout jeune encore, étudié assez profondément les écrits de Moïse, pour en avoir saisi le sens intérieur qui échappe à la plupart des hommes, et pour voir clairement au travers de ses

[1]) Φωτὶ τῷ σοφίας ἐναυγάζομαι, 2e Traité *De specialibus legibus*, § 1, et dans l'édition de Mangey, t. II, p. 299 et 300. Dans plusieurs passages de ses écrits, Philon parle comme s'il était le chef de quelque doctrine secrète, dont les destinées lui avaient été confiées et qu'il avait la mission de surveiller et de propager. Il nous suffira de citer les quelques paroles suivantes : « Que les superstitieux s'éloignent, les oreilles bouchées, s'écrie-t-il dans son Traité *De Cherubim*. Nous ne livrons les mystères divins qu'à ceux qui ont été initiés aux choses sacrées, c'est-à-dire, qu'à ceux qui cultivent sans ostentation la piété vraie et sincère. Nous n'admettons pas aux choses sacrées ceux qui, frappés d'une maladie incurable, sont séduits par la pompe des paroles, l'éclat des mots, les illusions des coutumes, et qui ne font pas consister la sainteté dans autre chose. » *De cherubim*, § 12. Ces objurgations s'adressent évidemment aux Juifs littéralistes qui condamnaient l'interprétation allégorique des livres saints

[2]) Philon ne reconnaît pas d'autres maîtres que Moïse, l'interprète et l'ami de Dieu. Καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωσεῖ τῷ θεοφιλεῖ μνηθεὶς τὰ μεγάλα μυστήρια. *De cherubim*, § 14.

Digitized by Google

paroles[1]. C'est par l'interprétation allégorique qu'il était arrivé à cette étonnante découverte.

Cette méthode s'imposait, si l'on peut ainsi dire, à Philon. L'emploi en était consacré dans la science religieuse des Juifs alexandrins. C'est par elle que, plus d'un siècle avant lui, Aristobule avait expliqué la sainte Ecriture pour prouver aux Grecs, auxquels il s'adressait aussi, comme l'indique la dédicace de son livre à Ptolémée, que les anthropomorphismes et les anthropopathies qui s'y trouvent si fréquemment en parlant de Dieu sont des expressions qui ne doivent pas se prendre à la lettre et qui demandent à être entendues dans un sens allégorique[2]. Depuis, d'autres écrivains juifs soit alexandrins soit hellénistes en avaient fait usage, entre autres l'auteur de la Lettre d'Aristée, celui du IVe livre des Maccabées, etc. Mais Philon, en l'adoptant, lui donna une extension qu'elle n'avait pas eue jusqu'alors; elle devint, entre ses mains, l'instrument par lequel il crut réussir à trouver son mysticisme extatique dans les cinq livres de la Loi. Il le reconnaît lui-même: « Qui ne traite pas allégoriquement, dit-il, les paroles de la Loi, n'y entendra rien[3]. »

C'est que Philon se faisait une idée extraordinaire de ces livres et de leur auteur. Il s'imaginait que Moïse avait, de propos délibéré, composé ses écrits de telle façon qu'ils eussent tous, du commencement à la fin, un double sens, un sens littéral pour faire connaître tout ce qui se rapporte à l'histoire des vénérables ancêtres de la famille d'Israël et aux institutions religieuses, morales, cérémonielles, économiques, etc., que l'Eternel avait ordonné d'établir parmi les hébreux, toutes choses qui avaient besoin d'être familières à tous les Israélites, même aux plus ignorants, et un sens plus élevé, un sens spirituel, pour nous servir

[1]) Ἰδοὺ γέ τοι τολμῶ μὴ μόνον τοῖς ἱεροῖς Μωυσέως ἑρμηνεύμασιν ἐντυγχάνειν, ἀλλὰ καὶ φιλεπιστημόνως διακύπτειν εἰς ἕκαστον, καὶ ὅσα μή γνώριμα τοῖς πολλοῖς διαφυλάττειν καὶ ἀναφαίνειν σκοπεῖν. *De specialibus legibus*, § 1. Edition de Leipzig, t. V, p. 64 et 65.

[2]) Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, p. 24-29.

[3]) Τοῖς τὰ ῥήματα τοῦ Νόμου μὴ πραγματευομένοις πρὸς ἀλληγορίαν, ἀκολουθήσει τὸ δοκοῦν ἀπορεῖσθαι. *Leg. allegor.*, III, § 84 (dans l'édit. de Mangey, t. I, p. 134.)

Digitized by Google

de ses propres expressions, à l'usage des esprits réfléchis qui éprouveraient le besoin de comprendre les raisons de ces histoires et de ces institutions, et qui voudraient savoir quelle en est la véritable importance[1].

Les livres de la Loi sont à la fois une histoire réelle, une législation véritable, et un ensemble d'enseignements en quelque sorte secrets, donnés par cette histoire et cette législation expliquées allégoriquement. Les patriarches dont il est parlé dans la Genèse et dans l'Exode avaient été des personnes qui avaient vraiment vécu comme il est raconté dans ces écrits, qui étaient bien les ancêtres de la famille d'Israël; mais ils avaient été en même temps des τρόποι ψυχῆς, des types, des figures d'états d'âme; chacun d'eux agissant conformément à la vertu ou au défaut moral dont il est le type, nous représente dans chacune de ses actions comme aussi dans leur succession une image psychologique, si on peut ainsi dire, de l'état, des procédés, des mouvements de cette vertu ou de ce défaut moral[2]. Les lois et les prescriptions diverses qui sont inscrites dans la sainte Ecriture, sont bien de véritables lois, de véritables prescriptions, imposées à tout Israélite; mais en même temps elles peuvent représenter à l'esprit des sentiments religieux et moraux qui doivent naître dans le cœur des hommes pieux. Il n'est pas jusqu'aux lieux, aux montagnes, aux fleuves qui y sont mentionnés qui, tout en étant des objets très réels de la nature, ne soient aussi des représentations symboliques de certaines dispositions morales ou psychiques[3].

Pour être convaincu que tel était son sentiment, il n'y a qu'à s'en rapporter à ses propres paroles. « Il y a, dit-il, certaines personnes qui pensent que les lois écrites sont des figures des choses intelligibles, et qui, s'attachant à celles-ci (au sens figuré), négligent la pratique de celles-là (des lois écrites). Je ne saurais les

[1]) La lettre, c'est le corps, c'est le vêtement; par l'interprétation allégorique on pénètre jusqu'à l'âme, jusqu'à l'idée. Ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν σώματα εἰκέναι νομίζειν, ψυχὴ δέ ἐκεῖνα. *De migratione Abrahami*, § 16.

[2]) Τὰς μὲν οὖν τῶν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσέως λογίων τρεῖς ἰδέας εἶναι συμβέβηκε... Τὸ δὲ ἱστορικὸν μέρος ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων ἐστί, καὶ τὰ ὁρισθέντα ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑκάσταις γενεαῖς. *De præmiis et pœnis*, § 1.

[3]) Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger*, p. 182-197.

Digitized by Google

approuver. Il faut avoir égard à l'un et à l'autre, rechercher avec attention le sens caché, et observer avec soin, à la lettre, ce qui est clairement prescrit. Nous ne vivons pas dans la solitude ; nous ne sommes pas dépouillés de notre corps... Quoique le septième jour signifie que l'être incréé est tout-puissant, et que les créatures ont besoin de repos, il ne peut s'agir de se dispenser des lois prescrites à ce sujet, comme d'allumer du feu ce jour-là, de cultiver les champs, de porter des fardeaux, de faire ce qui est permis les jours ouvrables... Et parce que la circoncision nous apprend qu'il faut renoncer à toutes les passions et à la volupté, il ne faut pas croire que la loi portée sur la circoncision soit périmée. Autrement, les saintes cérémonies du temple et bien d'autres choses encore seraient négligées, si, les figures exclues, on n'avait égard qu'à ce qu'elles signifient. Les unes sont l'âme, et les autres le corps ; mais il faut avoir soin du corps, comme étant le domicile de l'âme, et pratiquer les lois littéralement. Celles-ci bien observées, on en connaît bien mieux la signification[1]. »

## IV

Cette théorie du double sens des livres de la Bible qui portent le nom de Moïse, une des plus extravagantes conceptions qui se soient jamais produites dans l'histoire des religions et des systèmes mystico-extatiques, qui sont cependant si riches en ce genre, est le trait le plus caractéristique de la théosophie philonienne, qui ne se distingue en rien des rêveries des autres mystiques spéculatifs que par les termes moyens qui servent à l'établir, et ces termes moyens ne sont que des applications ou des déductions de cette théorie. On ne saurait par conséquent s'en faire une idée assez exacte, si on veut comprendre le philonisme tel qu'il est réellement. Peut-être réussirons-nous à jeter quelque lumière sur ce singulier sujet, en examinant comment, sur un

[1]) *De migratione Abrahami*, § 16. (Edition Mangey, t. I, p. 450 et 451.)

Digitized by Google

ou deux points de grande importance dans ce système, Philon a procédé pour découvrir un enseignement mystique dans les récits de la Genèse.

L'explication allégorique de l'histoire d'Abraham est un des points sur lesquels il a le plus insisté[1], certainement parce qu'il lui attribuait une grande importance et le tenait pour un de ceux qui pouvaient donner lieu à faire connaître des idées essentielles dans son système. La rapide analyse que nous allons en tracer suffira, ce nous semble, à montrer par quels procédés, parfois ingénieux, mais toujours arbitraires, Philon croit pouvoir découvrir sous les récits historiques du texte sacré, un tableau complet du développement religieux et scientifique de ce patriarche, développement qui est précisément celui que notre théosophe impose à quiconque aspire à la sagesse suprême, c'est-à-dire à la vue de Dieu par l'ascétisme et par l'extase.

Abraham, nous apprend l'Écriture, naquit à Ur dans la Chaldée, et dans son âge mûr alla s'établir dans le pays de Canaan. Ces détails auraient eu, au sentiment de Philon, fort peu d'intérêt pour Moïse ; le grand législateur ne nous les aurait certainement pas rapportés, s'ils n'avaient pas impliqué une indication de l'état d'âme de ce patriarche. En nous apprenant qu'il était de la Chaldée, l'écrivain sacré veut nous faire savoir que, en tant que Chaldéen, Abraham possédait toute la science de la Chaldée, c'est-à-dire non seulement l'astronomie, mais encore une connaissance parfaite de la nature toute entière, que suppose, que demande nécessairement cette science. Or de la contemplation des merveilles, de l'ordre et de l'harmonie de la nature, le patriarche arriva par ses propres réflexions à la connaissance de son auteur ; il reconnut et professa l'unité de Dieu, et c'est ce qu'a voulu nous faire entendre Moïse en nous disant qu'il alla alors s'établir dans le pays de Canaan, ce pays étant le symbole du monothéisme.

[1]) Cette explication allégorique est exposée ou rappelée dans la plupart de ceux de ses traités qui sont consacrés à l'enseignement de ses principes théosophiques, entre autres dans *De cherubim* ; *Quis rerum divinarum sit hæres* ; *De congressu quærendæ eruditionis gratia* ; *De migratione Abrahami* ; *De Abrahamo* ; *De mutatione nominum.*

Digitized by Google

Abraham ne s'en tint pas là ; sa foi lui fut, il est vrai, imputée à justice, comme nous l'apprend l'écrivain sacré[1] ; mais à la foi, il désira joindre la science, à la croyance en Dieu la vue de Dieu. Cependant cette science, il ne la trouva pas d'abord, quoiqu'elle fût près de lui. Philon s'imagine que, dans le langage de l'Écriture sainte, Sara, la femme d'Abraham, est le symbole de la sagesse divine, de la science de Dieu. La raison qu'il en donne n'est pas bien concluante ; mais enfin Sara signifie princesse, et à la rigueur Sara peut représenter symboliquement la sagesse, la science suprême, et il n'y a pas de connaissance plus élevée que celle que l'homme peut avoir de Dieu. Malheureusement Sara était stérile, ce qui signifie qu'Abraham recherchait en vain cette science suprême ; il n'y faisait aucun progrès et ne recueillait aucun fruit de son application. C'est qu'il lui manquait pour y réussir des connaissances préliminaires, préparatoires, ce que l'écrivain sacré veut nous faire entendre en nous racontant que Sara, l'épouse légitime (la sagesse suprême) lui donna pour concubine une de ses servantes, Agar, pour qu'il en eût des enfants. Ce récit qui, à la lettre, est destiné à nous apprendre que les Ismaélites descendaient d'un fils qu'Abraham eut d'Agar, doit aussi, entendu allégoriquement, nous faire connaître, selon Philon, que, dans ce commerce temporaire, le patriarche acquit les connaissances préliminaires qui pouvaient seules le préparer à l'étude de la sagesse suprême. Agar est en effet le symbole des sciences encycliques ou de la philosophie[2] qui en est à la fois le résultat et le résumé. Et ce qui nous prouve qu'Agar doit se prendre dans ce sens, c'est qu'elle est la servante de Sara (la sa-

[1]) *Genèse*, XV, 6.

[2]) Την ἑαυτῆς ἐγγυᾶ θεραπαινίδα, τὴν ἐγκύκλιον, ὡς ἔφην, παιδείαν. *De congressu quærendæ eruditionis gratia*, § 14. « De même, dit Philon, que la maîtresse se rapporte à la servante, l'épouse légitime à la concubine, ainsi Sara (la vertu) à Agar (l'éducation préparatoire), aussi naturellement à l'homme qui porte le nom d'Abraham, c'est-à-dire à l'homme adonné à la contemplation et à la science, la femme légitime doit être la vertu, c'est-à-dire Sara, et la concubine sera Agar, c'est-à-dire l'ensemble des sciences encycliques. Quiconque a été bien conseillé par ses maîtres, ne rejettera pas Agar, la possession des sciences préliminaires étant d'une absolue nécessité. » *Ibid.*, § 5 (dans Mangey, t. I, p. 522.)

Digitized by Google

gesse suprême), et que la servante de la sagesse suprême est la philosophie[1].

Une fois en possession de ces connaissances préparatoires, Abraham revint à l'étude de la sagesse divine, et se trouva en état d'y réussir ; c'est ce que l'écrivain sacré nous fait entendre, en nous racontant qu'il eut alors un enfant de Sara, sa femme légitime.

Philon a voulu, dans cette explication allégorique de quelques traits de la vie d'Abraham, représenter les divers stades de la discipline mystique, et mettre le tableau qu'il en trace sous l'autorité de Dieu lui-même en le donnant pour l'interprétation spirituelle de récits mosaïques. Il y manque encore une prescription essentielle. Tous les mystiques spéculatifs sont d'accord à présenter comme une condition indispensable de l'extase, le renoncement à soi-même, la suspension, la ligature des facultés, comme s'exprime Maraval ; la simplification, comme disent les néoplatoniciens, c'est-à-dire l'anéantissement de tout désir, de toute activité spirituelle, de ce qui fait de l'homme une individualité libre et active. Ce trait important, Philon le trouve dans ces paroles de Dieu à Abraham : « Sors de ton pays, de ta famille, et de la maison de ton père[2]. » Voici comment Philon explique cet ordre : « Si tu veux, ô mon âme, hériter des biens célestes, il ne te faudra pas seulement, comme notre premier patriarche, quitter la terre que tu habites, c'est-à-dire ton corps, la famille où tu es né, c'est-à-dire tes sens, et la maison de ton père ou la parole ; il faudra aussi te fuir toi-même, afin d'être hors de toi ; l'héritage des biens célestes est seulement là où l'âme n'habite plus en elle-même, mais plonge avec délices dans l'amour divin et se sent entraînée vers son père[3]. »

Des interprétations de ce genre abondent dans les écrits de

[1]) Φιλοσοφία δούλη σοφίας. *Ibid.*, § 14. La scolastique (*fides quærens intellectum*) ne parle pas autrement que Philon, qu'elle ne connaissait certainement pas. On y part de la foi pour arriver, par le moyen de la philosophie (*philosophia ancilla theologiæ*) à la théologie qui est la science suprême et divine, ou, comme on le pense, *l'intellectus fidei*, la foi ayant pris la parfaite connaissance réfléchie d'elle-même.

[2]) *Genèse*, XII, 1.

[3]) *Quis rerum divinarum sit hæres*, § 14.

Digitized by Google

Philon, principalement dans ceux qu'il a consacrés à l'exposition de ses idées mystiques. Il n'a pas d'ailleurs d'autre manière de les faire connaître, puisqu'il veut à tout prix leur donner une base scripturaire, et les retrouver dans l'histoire primitive du peuple hébreu. Naturellement cette histoire ne contient et ne peut contenir rien de semblable ; l'interprétation allégorique servira à les y faire découvrir. C'est ainsi que ce qui est dit de la création d'Adam et d'Ève est pour lui l'occasion de faire connaître une théorie des rapports de l'âme et du corps accommodée à sa doctrine de l'extase.

Adam est, à ce qu'il assure, le νοῦς, la raison humaine [1]. Quand le monde sensible fut produit, il devint nécessaire que ce νοῦς qui existait déjà et qui appartient au monde suprasensible, prît un corps ; sans quoi il n'aurait pu se mettre en rapport avec les choses sensibles [2]. « Comment en effet, dit-il, notre esprit aurait-il pu percevoir que ceci est noir ou blanc, s'il n'avait pas eu la vue à son service, ou que le son de la lyre est agréable ou peu harmonieux, s'il n'avait pas eu l'ouïe, etc., » [3]. Tant qu'il resta sans être revêtu d'un corps, il fut condamné par cela même à la solitude ; mais il ne parut pas bon à Dieu, comme dit la *Genèse* II, 18, que l'homme fût seul ; il lui créa les organes des sens, c'est-à-dire Ève qui est le sensible dans l'homme. La comparaison de la sensibilité physique avec la femme, et de l'intelligence avec l'homme, répond, selon Philon, à la réalité des choses ; car ce qui distingue l'homme est l'activité, tandis que la femme est destinée à la passivité, ἐν τῷ πάσχειν ; l'esprit est actif et le sens passif.

Cette sensibilité physique fut nommée Ève, parce que par elle la vie commença pour l'homme, les sens le mettant en rapport avec le monde extérieur. C'est pour cela que, d'après Philon, Moïse désigne la femme comme une aide d'Adam et qu'il la représente comme lui étant alliée [4].

N'était-il pas à craindre cependant que l'esprit (le νοῦς, Adam), dans le sentiment de sa supériorité, dédaignât de faire usage de

[1]) *De cherubim*, § 17 et 18 ; *De legib. allegor.*, I, § 30.
[2]) *De legib. allegoriarum*, § 1, 3, 12 et 13.
[3]) *De legibus allegoriarum*, II, § 3.
[4]) *Genèse*, II, 18.

Digitized by Google

l'instrument (l'αἴσθησις, Ève, le corps) par lequel Dieu avait voulu le mettre en rapport avec le monde sensible? Dans ce cas, l'âme et les sens seraient restés l'un à côté de l'autre, indifférents l'un à l'autre; c'est ce que l'écrivain sacré veut faire entendre quand il dit que, avant d'être séduits par le serpent, l'homme et la femme étaient également nus [1]. Pour que cet état cessât, il fallait un lien (δέσμος) entre les deux; ce lien fut le plaisir (ἡδονή) [2]; Moïse le représente sous l'image du serpent [3].

Citons enfin l'explication allégorique que Philon donne du jardin d'Eden [4]. Il s'agit bien ici d'un récit allégorique; ce genre d'explication est par conséquent bien à sa place. Le sens de cette allégorie ou de ce mystère, si on préfère lui donner ce nom, n'est pas difficile à découvrir. Il est peu de peuples qui n'aient pas placé un âge d'or à l'origine des choses; il semble qu'on n'ait pu croire que l'homme, en sortant des mains de Dieu, ait été placé dans la pénible condition de l'existence actuelle [5]. Cette interprétation si simple, si naturelle, ne s'est pas présentée à Philon, probablement parce qu'elle était simple et naturelle. Sans doute il ne s'agit pas ici, pour lui, d'un jardin. Que ferait Dieu d'un jardin? En réalité c'est de l'âme humaine qu'il est question; et sous le nom d'arbre, il est parlé des qualités que Dieu y a plantées et que chaque homme doit cultiver. Et ces quatre fleuves qui sortent de ce jardin sont les quatre grandes vertus platoniciennes, la φρόνησις, la σωφροσύνη, l'ἀνδρία, et la δικαιοσύνη qui est la conséquence des trois autres [6].

[1]) *Genèse*, II, 25.
[2]) *Leg. allegor.*, II, § 18.
[3]) Τὸν εἰρημένον ὄφιν ἡδονῆς εἶναι σύμβολον. *De mundi opificio*, § 56. Ἡ (Ève) δέ γε ὁμολογεῖ πταῖσαι παρὰ τὴν τῆς ὀφιώδους καὶ ποικίλης ἡδονῆς ἀπάτην. *Leg. alleg.*, III, § 21. L'ascète n'arrivera jamais à la vue de Dieu, s'il ne rompt d'abord le lien du plaisir.
[4]) *Genèse*, II, 8-15.
[5]) Peut-être le jardin d'Eden est-il un souvenir du var d'Yima.
[6]) *Leg. alleg.*, I, § 14-24. *De Plantatione*, § 7-10. — Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger der alten Testaments*, p. 272.



Digitized by Google

## V

Cette singulière manière d'interpréter les livres saints ne peut nous sembler, aujourd'hui, que l'effet de quelque insanité d'esprit. Les anciens en jugeaient autrement. Philon a traité la Bible de la même façon que les stoïciens traitaient les poèmes d'Homère. Ils prétendaient y découvrir tous les principes de la philosophie grecque aussi bien que toutes les connaissances qu'on possédait de leur temps ; et ils les y trouvaient en effet par des interprétations allégoriques analogues à celles par lesquelles le théosophe judéo-alexandrin se flattait d'avoir montré des ascètes et des extatiques dans les ancêtres de la famille d'Israël [1].

Philon ne procédait pas au hasard dans ses explications allégoriques. Il nous parle des κανόνες τῆς ἀλληγορίας [2], des νόμοι τῆς ἀλληγορίας [3], d'une méthode de ce genre d'interprétation, méthode qu'il désigne du nom de ἡ σοφὴ ἀρχιτέκτων [4]. Les stoïciens avaient aussi des règles pour l'emploi de l'allégorie ; mais Philon qui les a adoptées, leur en a ajouté d'autres se rapportant uniquement aux livres saints des hébreux [5].

D'un autre côté, on ne saurait douter qu'il n'ait trouvé une sorte d'antécédent pour son allégoristique dans les moralistes et les prédicateurs juifs qui visaient uniquement à l'édification [6]. Ces écrivains avaient souvent occasion de présenter à leurs audi-

[1]) Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger der alten Testaments*, p. 9-16.
[2]) *De victimis offerend.*, § 5 ; *De Somniis*, I. § 13.
[3]) *De Abrahamo*, § 15.
[4]) *De Somniis*, II, § 2.
[5]) Siegfried, *Philo von Alexandria*, p. 160-197.
[6]) Les juifs palestiniens n'étaient pas moins avides que leurs coreligionnaires d'Alexandrie, de découvrir des mystères dans leurs livres saints ; mais ils n'y employaient pas l'interprétation allégorique ; ils avaient recours à d'autres procédés, plus singuliers encore que celui auquel les juifs alexandrins avaient été initiés par les Grecs. Voyez sur ces procédés *Die Geschichte der heiligen Schriften alten Testaments*, von Ed. Reuss, § 582. p. 720 et 721 ; *Lehrbuch der neutestament. Zeitgeschichte* von Em. Schürer, p. 448 et 449.

Digitized by Google

teurs et à leurs lecteurs les patriarches et les autres personnages renommés de leur histoire nationale comme des modèles à imiter. Ils célébraient la foi d'Abraham, la piété de David, la patience de Job. Abraham devint ainsi le type de la confiance en Dieu, David celui du sentiment religieux, Job celui de la résignation. De là à les donner pour des τρόποι ψυχῆς, il n'y avait qu'un pas.

La théorie qui considère les ancêtres de la famille d'Israël comme des figures ou des symboles des divers états de l'âme, théorie qui est un des points de départ de l'allégoristique philonienne, repose d'ailleurs sur l'autorité de Moïse. Et en effet, s'il faut en croire Philon, les noms par lesquels le grand législateur hébreu a désigné les personnages dont il rapporte l'histoire, sont tous sans exception en rapport direct avec leurs dispositions morales, et expriment leur nature psychique [1]. Il suffit de les entendre nommer pour savoir ce qu'ils sont et quelle qualité bonne ou mauvaise chacun d'eux représente, et met en pratique dans sa vie [2]. Cette opinion n'est pas d'ailleurs exclusivement propre à Philon; elle se retrouve dans bien d'autres écrivains juifs, et il convient d'ajouter que Platon et surtout les stoïciens ont fréquemment expliqué la fonction symbolique de plusieurs des divinités mythologiques de la Grèce par l'étymologie du nom qu'elles portent [3].

Après avoir essayé, dans ces préliminaires, de donner une idée de l'esprit de Philon, esprit qui d'ailleurs fut partagé, à différents degrés, par un grand nombre de ses contemporains, soit parmi ses coreligionnaires, soit parmi les païens, soit même parmi les chrétiens, nous allons exposer sa théosophie qui n'est, comme nous l'avons déjà dit, que cette espèce de mysticisme qu'on désigne d'ordinaire par les noms de spéculatif ou d'extatique.

Michel Nicolas.

[1]) *De Cherubim*, § 17 ; *De agricultura*, § 1.
[2]) M. Siegfried rapporte de nombreux exemples de ces explications étymologiques. *Philo von Alexandria*, p. 491 et suiv., comp. *Ibid.*, p. 153 et suiv.
[3]) Siegfried, *Ibid.*, p. 11 et suiv.

Digitized by Google

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

# RELIGION CHRÉTIENNE

---

## SAINT PAUL.

Nous avons consacré un premier bulletin à une revue des principales solutions littéraires concernant les livres du Nouveau Testament [1]; un second a porté sur la personne même du fondateur du christianisme, Jésus de Nazareth [2]; dans le présent nous traiterons d'un homme qui a mérité d'être appelé le second fondateur de la religion qui a prévalu chez les peuples européens, de l'apôtre saint Paul. Son rôle ne saurait être surfait; il a été le principal propagateur du christianisme naissant et il lui a, du même coup, donné sa doctrine. Homme d'action et de pensée tout à la fois, Paul de Tarse est une des plus grandes figures de l'histoire religieuse : il est en même temps l'une des mieux connues, grâce à la conservation d'un certain nombre de lettres importantes.

Deux travaux d'un mérite solide, émanant de théologiens protestants, MM. Sabatier [3] et Ménégoz [4], l'un et l'autre pro-

[1]) Voyez la *Revue*, tome II, p. 197.
[2]) *Ibidem*, t. IV, p. 187.
[3]) *L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée.* Deuxième édition revue et augmentée. 1 vol. in-12, Paris, Fischbacher, 1881.
[4]) *Le péché et la rédemption d'après saint Paul.* 1 vol. in-8, Paris, Fischbacher, 1882.

Digitized by Google

fesseurs à la faculté de théologie protestante de Paris, vont se rencontrer ici avec une étude que M. Havet a donnée à la *Nouvelle revue* [1].

## I

« Il est, dit en d'excellents termes M. Sabatier, il est dans la nature de toute tradition, et plus particulièrement de toute tradition religieuse, de changer en types et en symboles les figures des hommes qu'elle a une fois consacrées. Celles des premiers apôtres du Christ ont pris ainsi, à la longue, le caractère et l'immobilité hiératique de leurs statues de pierre que l'on voit rangées dans un ordre roide et symétrique sous le portail des cathédrales. Ce furent pourtant des hommes réels que ces hardis missionnaires de l'idée chrétienne, des hommes appartenant à leur race, à leur siècle et apportant chacun son tempérament et son génie dans l'accomplissement de l'œuvre qui leur était échue. Retrouver cette physionomie originale et distincte à travers les légendes et les dogmes, la vie personnelle dans le type traditionnel, en un mot l'homme dans l'apôtre, tel doit être l'effort de l'histoire et tel est aussi le but inconscient ou hardiment avoué de tout le travail de critique et d'exégèse biblique accompli depuis cinquante ans. — Cette sorte de résurrection historique est malheureusement impossible pour la plupart des premiers apôtres, qui ont fait en quelque sorte une œuvre anonyme et commune sans nous laisser de leur personne autre chose qu'un nom souvent incertain, accompagné de légendes. Il en est tout autement du dernier venu, du treizième, de Paul de Tarse, le missionnaire des païens. Non seulement nous possédons de lui, sans contestation, un certain nombre de pages authentiques; mais encore son génie

[1]) *L'Église naissante. Saint Paul.* Dans les numéros du 1er et 15 décembre 1881 et du 1er janvier 1882.

Digitized by Google

et sa passion les ont animées d'une vie si intense qu'elles sont la révélation spontanée et involontaire de son âme, l'une des plus fortes et des plus originales qui fut jamais. Les commencements et la fin de sa vie restent, il est vrai, enveloppés d'ombres. Mais grâce aux épîtres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, aux Philippiens, d'un côté, et à la seconde partie si précise du livre des *Actes*, de l'autre, nous obtenons au plein milieu de la carrière de l'apôtre une période d'une dizaine d'années éclairée d'une vive lumière et dans laquelle sa figure se détache avec une singulière netteté. En partant de ce centre lumineux, par des inductions historiques ou psychologiques, nous pouvons retrouver avec une suffisante certitude la direction essentielle de sa vie. »

Nous possédons sous le nom de saint Paul jusqu'à treize lettres, dont quelques-unes sont de véritables petits traités. Elles se répartissent en quatre groupes; d'une part les épîtres aux Galates, aux Corinthiens (deux) et aux Romains, dont l'authenticité est absolument acquise, puis les deux épîtres aux Thessaloniciens dont la théologie est encore peu développée, et les épîtres à Philémon, aux Philippiens, aux Colossiens et aux Ephésiens qui présentent au contraire un type doctrinal plus avancé. Ce second et ce troisième groupe ne sont point incontestables mais émanent, sinon de Paul lui-même, au moins de quelqu'un de ses disciples. Le quatrième groupe est formé par les épîtres dites *pastorales* (deux à Timothée, une à Tite) dont l'authenticité ne semble plus guère défendable. Chacun des trois premiers groupes — qui chronologiquement doivent être ainsi rangés : 1° les épîtres aux Thessaloniciens, 2° les quatre épîtres dites grandes (Galates, deux aux Corinthiens, Romains), 3° les épîtres à Philémon, aux Philippiens, Colossiens, Éphésiens ou épîtres de la captivité, parce qu'elles répondent à l'époque de la vie de Paul où il se trouvait détenu, — représente, d'après M. Sabatier, un « type doctrinal homogène nettement distinct, aussi bien caractérisé par le tour des pensées que par le genre de la polémique. » Ces trois types, d'après le même écrivain, « se succèdent logiquement et correspondent exactement aux grandes périodes de la vie de l'apôtre : la

Digitized by Google

première dominée par l'activité et les préoccupatious missionnaires; la seconde par la lutte acharnée contre les judaïsants; la troisième par l'apparition de l'ascétisme gnostique. »

Les principales dates de la vie de l'apôtre peuvent être établies avec un degré d'approximation très satisfaisant grâce à l'emploi simultané et à la concordance des données contenues au livre des Actes ou éparses dans les Épîtres. Si l'on fixe à l'an 60 de l'ère chrétienne avec M. Sabatier son départ de la prison de Césarée pour Rome, on peut remonter de là jusqu'au moment même de sa conversion au christianisme qui aurait eu lieu en l'an 35, d'après le même auteur, en avance de quelques années sur les dates le plus généralement adoptées. Quant à sa mort, M. Sabatier admet, sans vouloir se prononcer davantage, qu'il a souffert le martyre à Rome sous Néron. La carrière apostolique de Paul à nous connue aurait donc duré une trentaine d'années, se divisant en trois périodes bien distinctes, dont nous empruntons le tableau au savant écrivain.

*Première période essentiellement missionnaire.*

35. Conversion de Paul. Voyage d'Arabie.

38. Première visite à Jérusalem.

38-49. Mission en Syrie et en Cilicie. Tarse et Antioche.

50-51. Premier voyage missionnaire. Chypre, la Pamphilie et la Galatie (*Actes* XIII-XIV).

52. Conférence de Jérusalem (*Actes* XV, *Galates* II).

52-53. Deuxième voyage missionnaire. *Lettres aux Thessaloniciens* (de Corinthe).

*Deuxième période. Les grandes luttes et les grandes épitres.*

54. Retour à Antioche. Discussion avec Pierre (Galates II, 12-22).

55-57. Mission à Ephèse et en Asie.

56. *Lettre aux Galates.*

Digitized by Google

57 (Pâques). 1re *Lettre aux Corinthiens* (d'Ephèse).

57 (Automne). 2e *Lettre aux Corinthiens* (de Macédoine).

58 (Hiver). *Lettre aux Romains.*

*Troisième période. La captivité.*

58 (Pentecôte). Paul est arrêté à Jérusalem.

58-60. Captivité de Césarée. *Lettres à Philémon, aux Colossiens et aux Ephésiens.*

60 (Automne). Départ pour Rome.

61 (Printemps). Arrivée de Paul à Rome.

62-63. *Lettre aux Philippiens.*

63. Fin du récit des *Actes des Apôtres.*

Toutes les données de cet aperçu chronologique n'ont point sans doute une valeur irréfragable ; telles qu'elles sont toutefois elles assurent à l'historien des premiers temps du christianisme une base d'opérations des plus solides, des plus satisfaisantes.

Paul avait commencé par se montrer persécuteur acharné des premiers groupes qui se réclamèrent de Jésus le Messie, de l'Eglise naissante. Une conversion subite fit de lui un adhérent résolu de ses adversaires de la veille. Mais, en changeant de camp, il se trouva avoir affaire non plus seulement à ses alliés de la veille devenus ses adversaires, aux Juifs, mais à une fraction importante de ses nouveaux amis, aux chefs mêmes de la nouvelle doctrine, à ceux que l'histoire connaît sous le nom de judéo-chrétiens.

C'est le mérite immortel du chef de l'école de Tubingue, de F. C. Baur, d'avoir reconstitué, après un séculaire oubli, cette lutte intestine du christianisme naissant qui mit aux prises le parti conservateur, représenté particulièrement par les disciples immédiats de Jésus, avec le grand propagateur de l'Évangile en dehors des bornes de la Palestine. Ce conflit, dont la solution était d'une importance capitale pour les destinées ultérieures du christianisme, est au point culminant de l'action de saint Paul. M. Sabatier l'a exposé avec beaucoup de fermeté et de clarté, et,

Digitized by Google

comme ces questions sont singulièrement ignorées en France malgré les travaux de M. Renan, nous croyons ne devoir pas reculer devant un certain détail.

Le christianisme a commencé par n'être qu'une branche du judaïsme. Les membres de la communauté de Jérusalem étaient des Juifs, ne se distinguant de leurs concitoyens et coreligionnaires qu'en un point, à savoir qu'ils tenaient Jésus de Nazareth pour le Messie, mais ne leur cédant en rien par leur respect pour les obligations contenues dans la loi de Moïse. Saint Paul, de son côté, poursuivait parmi les païens « avec autant de succès que d'audace, » dit fort bien M. Sabatier, une mission qui « était la réalisation pratique du royaume de Dieu en dehors de l'enceinte sacrée du peuple d'Israël. » Si Paul, durant sa première période missionnaire, par exemple, « n'attaque point en théorie l'autorité de la loi, il l'ignore absolument en fait et poursuit son œuvre sans en prendre aucun souci.... Par les progrès inattendus de cette œuvre, la négation du judaïsme, impliquée dans la foi de l'apôtre, passait de cette sphère interne dans la vie générale de l'Église et se traduisait par des faits décisifs en attendant de se formuler en un dogme. »

Les fidèles de Jérusalem ne pouvaient admettre ce point de vue. Une telle conduite était pour eux la négation même de l'Évangile tel qu'ils le comprenaient.

« Précisons bien, dit M. Sabatier, la grande question qui surgit alors. Il ne s'agit pas de savoir s'il faut admettre des païens dans le royaume de Dieu. Sur ce point tout le monde est d'accord; mais de savoir *à quelles conditions* ils doivent y être admis? Est-il nécessaire de devenir juif pour devenir chrétien? Faut-il passer par le judaïsme pour arriver à l'Évangile? Voilà le point du débat. Ceux qui soutenaient les droits éternels de la vieille religion devaient nécessairement imposer la circoncision aux païens ; car c'était par la circoncision seule qu'on pouvait être matériellement incorporé au peuple élu et devenir membre de la famille d'Abraham. C'est donc sur la circoncision que va se livrer la grande bataille.

« Il ne faut point s'étonner si elle fut longue et acharnée. Le

Digitized by Google

christianisme et le judaïsme combattaient ici pour leur existence. Si les païens entrent directement dans l'Église et y obtiennent, par la foi seule, le même rang et les mêmes privilèges que les juifs eux-mêmes, que deviennent les droits d'Israël? Quel avantage a le peuple élu sur les autres nations? N'est-ce pas la négation la plus radicale de la valeur absolue du judaïsme? D'un autre côté, si la circoncision est imposée aux païens convertis, la foi en Christ n'est-elle pas déclarée par cela même insuffisante pour le salut? L'Évangile est-il autre chose qu'un élément accessoire du mosaïsme? N'est-ce point la négation de la valeur absolue de l'œuvre de Jésus-Christ?

« Telle était la question fondamentale que les succès missionnaires de Paul venaient jeter au sein des Églises de la Judée. Elle devait y produire un déchirement profond. Jusqu'à cette heure, le christianisme et le judaïsme avaient marché en se donnant la main. Maintenant il fallait choisir. Les chrétiens juifs, et ils étaient nombreux, qui appartenaient plus à Moïse qu'à Jésus, devaient sans hésiter se faire les champions ardents du judaïsme menacé. Paul, au contraire, devenait naturellement l'apôtre de la liberté chrétienne. Défendre l'indépendance de l'Évangile, c'était, pour lui, défendre son œuvre, son apostolat, sa foi, sa conversion. Cette grande cause devenait sa cause personnelle. »

C'est dans l'épître aux Galates qu'apparaît le conflit avec une vivacité et une clarté singulières. Quand on a saisi une fois la signification de cet écrit, le débat ressuscite avec une précision dont le souvenir ne saurait se perdre. Les Églises de la province de Galatie fondées par Paul, avaient reçu après son départ la visite d'hommes qu'il désigne assez dédaigneusement par le terme de τινές, des quidam. « Ces nouveaux missionnaires apportaient à ces jeunes congrégations non pas, si l'on veut, un autre évangile, mais ces mêmes prétentions judaïques qu'ils avaient défendues à Jérusalem et, pour un moment, fait triompher à Antioche. Ils les appuyaient du nom et de l'exemple des Douze, de l'autorité de l'Église même de Jérusalem. Les apôtres que le Christ a établis, qui ont vécu avec lui et ont reçu ses ordres et sa doctrine,

Digitized by Google

vivent et prêchent autrement que Paul. Surtout il n'est point vrai, comme Paul l'enseigne, que l'ancienne alliance ait été anéantie par la mort du Christ. Dieu ne saurait être infidèle, manquer à sa promesse ou retirer ce qu'une fois il a donné. Or il a conclu une alliance *éternelle* avec Abraham et promis le salut aux seuls enfants d'Abraham. La parole de Dieu demeure. La mort du Christ est si loin d'avoir anéanti cette alliance, que cette mort n'a son plein effet et sa réelle vertu que dans cette alliance et pour ceux qui y sont entrés. C'est dans cette alliance qu'il vous faut entrer si vous voulez appartenir au vrai peuple messianique. Si vous ne vous faites circoncire et ne devenez ainsi enfants d'Abraham, vous ne pouvez être sauvés. Voici les deux affirmations qui peuvent résumer la pensée de Paul et celle des judaïsants. Le premier disait : La loi et les cérémonies ne sont rien sans la croix de Christ, et rien pour le croyant en Christ. — La mort de Christ et la foi en Christ, répliquaient les autres, ne sont rien hors de la circoncision et de l'observation de la loi. La différence dans les mots ne paraît pas grande au premier abord; au fond elle est énorme. La première proposition est la négation du judaïsme, la seconde est la ruine de l'Évangile. »

Quand on envisage ces débats du passé à la lumière des idées philosophiques courantes, on peut être tenté de n'y voir que des abstractions et des subtilités. Quand on fait effort pour y pénétrer et pour les comprendre, quand on envisage les conséquences énormes qu'ils ont eues et qu'une solution différente de celle qui a prévalu aurait pu avoir, pour le développement de la civilisation européenne, on change de langage. Il ne s'agit point là d'une querelle de rabbins, il s'agit tout simplement de la détermination d'un type religieux qui, selon qu'il réalisera tel caractère ou tel autre, sera ou non apte à la conquête du monde gréco-romain et, plus tard, des groupes germaniques et slaves. Si Paul n'eût triomphé à force d'énergie et de ténacité, l'avenir du monde était changé.

Ce triomphe, en effet, est celui d'une doctrine extraordinairement forte et serrée. Dans cette même lettre aux chrétiens de Galatie il l'expose avec une verve incroyable, en y mêlant le sou-

Digitized by Google

venir d'une altercation qu'il avait eue à ce propos avec l'apôtre Pierre. Ici encore nous aurons plus tôt fait de nous en rapporter au vigoureux exposé de M. Sabatier que de recommencer, avec une possession moindre du sujet, une tâche dont il s'est si bien acquitté.

« Voici, dit notre auteur, le dilemme accablant dans lequel il enferme Pierre : Ou cette foi en Christ est suffisante pour elle même, et alors pourquoi demander aux païens autre chose? Pourquoi se glorifier en autre chose qu'en elle?—Ou elle n'est pas suffisante ; mais, si elle ne l'est pas, c'est qu'elle n'est pas sérieusement nécessaire ; nous avons eu tort, nous juifs, de désespérer d'être sauvés par la loi et de recourir à la foi et à la mort du Christ. Cette mort n'est qu'un luxe inutile. Dans ce dilemme est tout le discours.

« Paul se place dès l'entrée au point de vue des judéo-chrétiens, il veut montrer la contradiction radicale qu'il y a, à leur insu, entre cette foi en Christ qu'ils professent et les prétentions juives qu'ils veulent imposer. Nous juifs d'origine et non point pécheurs païens, ayant la conviction que l'homme ne peut être justifié par la loi s'il reste étranger à la foi en Christ, nous, dis-je, avons aussi cru en Jésus-Christ pour être justifiés par la foi et non par les œuvres de la loi. Qu'est-ce à dire, sinon que notre conversion à Christ est, chez nous juifs, l'irrécusable preuve que la justification n'est pas essentiellement dans la loi, mais essentiellement dans la foi ? Car nous n'avons cru à Christ qu'après avoir désespéré de la loi. Donc il est vrai de dire que, à nos yeux aussi, nulle chair ne peut être justifiée devant Dieu par la loi. Voilà comment Paul arrive, en face de l'opposition judaïsante, à dégager pleinement et à formuler la grande thèse de sa théologie, la *justification par la foi*, et à l'appliquer également aux juifs et aux païens, sans différence aucune. Il insiste et tire logiquement les conséquences de ce premier principe ainsi obtenu. Dans l'œuvre de notre justification, la foi en Christ se substitue donc aux œuvres de la loi. Si nous cherchons à être justifiés en Christ, c'est que nous reconnaissons par cela même que la loi est impuissante à le faire. La foi en Christ implique donc pour tous

Digitized by Google

la négation de la loi. Mais alors se dresse l'éternelle objection qu'on lancera à Paul. La suppression de la loi fera descendre les juifs au rang des ἁμαρτωλοί, des païens; le péché n'aura plus de frein et, si Jésus abolit la loi, il devient serviteur, ministre du péché. Paul ne se contente pas de repousser cette conséquence par un énergique μὴ γένοιτο. Loin de là, s'écrie-t-il, il arrive au contraire que, si je réédifie la loi que j'avais écartée en allant au Christ, non seulement je me mets en contradiction avec moi-même, mais je perds ce que j'avais gagné et, devant cette loi relevée, je me retrouve et me constitue moi-même transgresseur. Avec la loi revient en effet nécessairement la transgression, et la mort du Christ est rendue vaine. Là où il n'y a point de loi, au contraire, il n'y a pas non plus de transgression. Or par la loi je suis mort à la loi même; j'ai été crucifié et condamné par la loi avec Christ, je suis donc affranchi de la loi, *ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi*, et ce que je vis encore en ma chair, je le vis non sous la loi, mais dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi. Résumant enfin cette puissante et profonde argumentation en une seule proposition, il s'écrie: Si la justification nous vient d'une loi quelconque, Christ est mort pour rien. »

« Ainsi compris, conclut avec raison M. Sabatier, le discours (censément adressé à Pierre) que Paul a condensé dans cette forme abstraite est vraiment le programme complet que développeront les grandes épîtres. Non seulement toutes les idées essentielles de la théologie paulinienne s'y retrouvent, mais elles se suivent déjà dans l'ordre logique qu'elles auront dans l'épître aux Romains: Juifs d'origine et pécheurs d'entre les païens, également impuissants à se justifier par leur œuvres; pour les uns et les autres égale nécessité de croire en Christ; opposition de la justification par la foi et de la justification par la loi; dans la foi, la loi abolie; la rédemption conçue comme une mort à la loi et une résurrection avec Christ, aboutissant à la liberté glorieuse des enfants de Dieu, tous les anneaux de cette chaîne d'or se trouvent ici dans leur liaison organique. »

Pour saisir la portée de ces théories qui s'éloignent tellement

Digitized by Google

de nos préoccupations habituelles, est-il nécessaire de rappeler une fois de plus qu'il faut les replacer dans leur milieu, qui est la théologie juive du premier siècle de notre ère. Cette théologie se nourrissait de l'étude de la Bible, qu'elle n'interprétait pas, comme nous, selon son sens historique, mais par la voie de l'allégorie, dont le sens naturel était considéré comme la grossière enveloppe. Voilà déjà de quoi écarter les indignations tant soit peu naïves d'un grand nombre de lecteurs modernes des lettres de l'apôtre Paul; pourquoi le procédé qu'on prise dans Philon serait-il ridicule sous la plume du premier dogmatiste de l'Église chrétienne? La même théologie juive avait également enseigné à celui qui resta jusqu'à sa conversion l'un de ses adeptes les plus intelligents et les plus résolus, différentes doctrines qui se retrouvent dans ses écrits avec des transformations plus ou moins marquées et qui servent à les faire comprendre : notion de Dieu, de la justice, du péché; notions authropologiques, doctrine de la prédestination, des deux Adam; eschatologie, démonologie, nature du paganisme et de ses dieux, etc.

Pour comprendre la doctrine de Paul, il faut à tous ces éléments en ajouter un, sa conversion. Qu'était Paul avant l'événement du chemin de Damas? — Un juif qui considérait qu'attribuer la qualité de Messie à un individu mort sur le gibet était un blasphème et une infamie, constituait la négation même de la loi mosaïque. Les disciples de ce Jésus de Nazareth, du « pendu » selon l'expression juive populaire, prétendaient bien que leur Maître était ressuscité des morts; mais ce n'était là qu'un mensonge et une imposture de plus.

Soudain Jésus apparaît à Paul, persécuteur de ses disciples, comme l'archange Michel devait, bien des siècles plus tard, apparaître à Jeanne d'Arc et décider par là à la fois de l'avenir de la jeune fille et du salut de la France. Par quel procès psychologique cela se fit, il n'importe aussi. Ce qui nous importe, ce sont les conséquences d'un événement que la philosophie moderne qualifiera d'interne et de subjectif, mais qui, pour celui qui en est l'objet, devient et reste un fait extérieur, d'une réalité objective inattaquable. Ce fait était le suivant: Jésus de Nazareth, dont je poursuis

Digitized by Google

les disciples, est ressuscité. Il est donc le Messie, comme ils l'assurent. Cet esprit et cette âme vigoureux devinrent aussitôt le siège d'une fermentation extraordinaire. Au système brutalement détruit par la main divine, il fallait en substituer un autre. C'est ce qui se fit, non par des conversations avec les disciples directs de Jésus, mais par une méditation acharnée, à la résolution de laquelle le résultat ne pouvait se dérober longtemps.

Jésus de Nazareth Messie est mort et il est ressuscité. Pourquoi est-il mort, pourquoi est-il ressuscité ? La réponse fut : Il est mort à la place des hommes, condamné à la mort à cause de leurs péchés par la justice divine. Il est ressuscité parce que Dieu a accepté la substitution de sa mort à la mort des hommes. Qu'a donc l'homme à faire pour se procurer le bénéfice de cette substitution? Il n'a que faire d'œuvres de la loi ; il doit simplement croire en Jésus-Messie et à Dieu qui l'a ressuscité. Par cette foi il sera identifié au Christ, tenu pour mort au péché avec Jésus mourant sur la croix, tenu enfin pour juste devant Dieu avec Jésus ressuscité. Tout le système repose, en dernière analyse, sur une double identification mystique, du Christ avec l'humanité dont il prend la place, du croyant avec le Christ dont il prend la nature, ou, si l'on veut, dans lequel il s'absorbe. « *Christ est mort pour tous.. Je suis mort... je ne vis plus, moi, c'est Christ qui vit en moi.* »

Ce réalisme mystique passait par-dessus la tête des premiers adhérents juifs du christianisme ; ils n'y comprenaient rien, ou peu de chose, sinon que la loi juive était directement menacée. En vain Paul répondait : « C'est par la loi que je suis mort à la loi, » ou, en d'autres termes et pour nous en tenir à l'esprit de cette déclaration plutôt qu'à son sens exact : C'est l'Écriture même qui déclare que la loi qu'elle renferme doit céder la place devant le Messie et le régime nouveau qu'il inaugure, — ses contradicteurs ne concevaient pas qu'on n'unît point l'une et l'autre, la loi et le Christ, dans une commune vénération.

Le rapport immédiat qui lie l'apparition du chemin de Damas, autrement dit la conversion de Paul, aux points essentiels de son système, ne me semble pas relevé par M. Sabatier avec autant

Digitized by Google

de vigueur que les autres parties de son exposition, si forte, si lucide, si entraînante. Il ne marque pas assez, à mon gré, ce qu'il y a eu de profondément et d'exclusivement personnel dans la formation du système de l'apôtre. Il nous le montre préoccupé de savoir ce qu'avait fait Jésus, quand des déclarations précises et répétées font voir au contraire qu'en dehors de ces deux « faits » de la mort et de la résurection du Christ Jésus, tout son système est le fruit direct de sa dialectique. Il me paraît aussi qu'il y aurait eu lieu d'insister un peu plus sur ce que j'ai appelé tout à l'heure le « réalisme mystique » de ce système, expression qui me semble lui convenir assez exactement.

Nous manquerions à nos devoirs de critique si nous ne signalions pas un point auquel M. Sabatier attache une importance particulière. Il croit trouver dans les dix lettres de Paul dont il admet l'authenticité et qu'il a réparties, comme on se le rappelle, en trois groupes, la marque d'un développement dans la pensée de l'apôtre. De là le sous-titre même de son *Saint Paul*: *Esquisse d'une histoire de sa pensée*. Voici exactement ce que M. Sabatier entend par là : « Sa pensée a toujours suivi son expérience religieuse et ne l'a jamais devancée. Née dans la sphère de la vie individuelle, elle s'est élevée, par voie de généralisation, dans la sphère sociale et historique, et, comme elle tendait d'un effort incessant vers l'unité et les derniers principes, elle est arrivée à s'épanouir enfin dans la sphère métaphysique. » C'est ainsi que le point de vue subjectif prédominerait dans les épitres aux Thessaloniciens, le point de vue historique (plan général de Dieu et justification par la foi en Jésus-Christ mort et ressuscité) dans les quatre grandes épîtres, le point de vue métaphysique enfin dans les lettres aux Philippiens, Colossiens, Ephésiens.

Il nous semble qu'il y a quelque exagération dans ces assertions, subordonnées d'ailleurs à l'acceptation de l'authenticité de ces dix lettres. Si le fond de la doctrine paulinienne se rattache aussi intimement à sa conversion que nous l'avons indiqué tout à l'heure, il n'est pas admissible que vingt ans se soient écoulés entre cet événement (35) et la rédaction de l'épître aux Galates (56) où la doctrine de la justification par la foi trouve pour la

Digitized by Google

première fois à notre connaissance son expression complète.

Ces critiques et ces réserves sont d'ailleurs secondaires. L'*apôtre Paul* de M. Sabatier est une œuvre d'une haute valeur. Elle fait revivre avec une force, elle ressuscite avec une sagacité et une verve singulières la figure et la doctrine d'un homme dont nos contemporains ne savent guère que le nom ; l'étude de son ouvrage doit être d'autant plus recommandée à ceux qui cherchent un guide en ces difficiles matières que l'intelligence de l'œuvre pratique et théorique du treizième apôtre risque d'échapper à ceux qui l'aborderaient sans une préparation spéciale.

## II

Nous ne conseillons point à ceux qui tiennent toute spéculation théologique pour une perte de temps d'entreprendre la lecture du *Péché et de la Rédemption d'après saint Paul*, de M. Ménégoz ; quant à ceux qui croient que la dialectique a joué dans les affaires du monde, et particulièrement en matière religieuse, un rôle considérable, nous leur promettons de cette même lecture un plaisir très vif et très soutenu.

M. Ménégoz admet les bases de l'interprétation de la doctrine paulinienne telles qu'elles ont été établies par Baur, telles que les ont présentées tout récemment M. Sabatier en France et M. O. Pfleiderer, de Berlin, en Allemagne. Il ne s'est pas proposé de recommencer ce que d'autres avaient bien fait ; mais, fort de l'accord intervenu depuis quelque temps sur les grandes lignes du système, il a voulu serrer de plus près que ses devanciers un certain nombre de questions où il lui paraît que la lumière n'a pas été faite complètement. Son œuvre comporte deux divisions principales, le péché d'une part, la rédemption de l'autre ; la première partie comprend quatre chapitres, intitulés la Notion morale du péché, la Notion dogmatique du péché, le Châtiment du péché, le Péché et la loi. La seconde traite égale-



Digitized by Google

ment en quatre chapitres de la Miséricorde de Dieu, du Fils de Dieu, de l'Expiation et de la Justification. Elle présente, plus encore que la première partie, des vues originales et vraiment nouvelles sur plusieurs points, dont l'importance ne saurait être contestée quand on aspire à une intelligence complète de la pensée de l'apôtre Paul. Nous reprendrons avec lui quelques-uns de ces points.

Avant d'y entrer, disons toutefois quelques mots de la position prise par M. Ménégoz à l'endroit de l'authenticité des lettres attribuées à saint Paul. L'authenticité des deux lettres aux Thessaloniciens lui semble compromise; il tient au contraire fermement pour celles aux Colossiens, aux Éphésiens, à Philémon, aux Philippiens. Il ne se résout pas non plus à sacrifier complètement les épîtres dites pastorales et suppose que « ces lettres sont authentiques, mais que des copistes dirigés plutôt par quelque évêque (comme c'est ordinairement le cas), y ont ajouté des surcharges motivées par la situation de l'Église. »

En revanche, l'écrivain fait peu de fond sur le livre des *Actes des apôtres*, auquel M. Sabatier faisait plus volontiers emprunt. « Autant cet écrit, dit M. Ménégoz, nous semble digne de foi au point de vue de l'histoire extérieure de la vie de Paul, surtout dans les chapitres où l'auteur parle à la première personne du pluriel, autant nous nous méfions des discours de Paul que renferme ce livre... On verra, du reste, conclut-il, que notre travail se fonde, en première ligne, sur les quatre grandes épîtres, incontestablement authentiques, et que les questions d'authenticité relatives aux autres sont sans influence sur les résultats historiques de cette étude. »

M. Ménégoz avait également à dire son avis sur la question du développement de la pensée de saint Paul, mise en avant par M. Sabatier. Il s'en exprime en des termes qui nous semblent fort justes et confirment notre propre opinion. « Il y a certainement eu un développement, dit-il, dans la pensée théologique de Paul. Mais nous croyons que ce développement tombe dans une époque antérieure aux Epîtres, du moins à celle aux Galates, qui est la première en date après les deux épîtres aux Thessalo-

Digitized by Google

niciens ; et que, lorsque Paul se mit à écrire les épîtres qui nous restent de lui, son système théologique était déjà achevé et sa pensée arrivée à sa pleine maturité. En comparant entre elles les conceptions de l'apôtre depuis l'épître aux Galates jusqu'à celles aux Philippiens, il nous est impossible de constater d'une manière certaine aucun développement. — Mais ce que nous constatons, c'est un déplacement dans les préoccupations de l'apôtre. Sous ce rapport on peut nettement distinguer trois périodes : la première, dans laquelle tombent les épîtres aux Thessaloniciens, où l'attente de la parousie du Christ et les questions *eschatologiques* se trouvent au premier plan ; la seconde, marquée par les épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains, où l'apôtre est en lutte avec les judéo-chrétiens et où prédominent les questions relatives à la loi et à la *justification par la foi ;* — enfin la troisième, où surgit la lutte contre les tendances gnostiques et où la *christologie* est au centre de la controverse. Les épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et aux Philippiens portent les traces de cette préoccupation. Il est naturel, dès lors, que, dans cette dernière période par exemple, la doctrine de la justification par la foi soit moins accentuée que dans la période précédente, et que dans celle-ci la christologie se trouve au second plan. Mais on n'est pas autorisé à conclure de ce fait que, lorsque Paul écrivit l'épître aux Romains, il n'avait pas encore les mêmes conceptions christologiques que lorsqu'il écrivit l'épître aux Colossiens ; pas plus qu'il ne serait permis d'en conclure que, lorsque Paul écrivit ses dernières lettres, il n'avait plus sur la justification par la foi les mêmes idées que dans ses lettres aux Galates et aux Romains. »

Nous relèverons trois articles importants du dogme paulinien, où M. Ménégoz nous semble avoir fait la lumière définitivement ou peu s'en faut : sa doctrine du Fils de Dieu ou Christologie, sa doctrine de l'Expiation et sa doctrine de la Justification.

*Le fils de Dieu.* — Que signifie ce terme lorsque Paul l'applique à Jésus le Christ ? « Nous ne pensons pas, dit M. Ménégoz, qu'aucun exégète songe encore à voir avec quelques rationalistes du siècle dernier, dans le « Fils de Dieu » de la théologie pau-

Digitized by Google

linienne, un homme pieux qui aime Dieu comme son père et qui en est aimé comme un enfant.» Dans ce sens, le terme de fils et de filles de Dieu n'est sans doute pas étranger à l'Ancien Testament. « Mais pour tout lecteur que le préjugé n'a pas aveuglé, il est hors de doute que, par la filiation divine du Christ, Saint Paul entend tout autre chose que cette filiation morale. Pour Paul le « Fils de Dieu » est un être unique, exceptionnel, né de Dieu, antérieur au monde, supérieur à tout l'univers qui a été créé par son intermédiaire et qui subsiste en lui. — De l'existence d'un tel être, déclare avec raison l'écrivain, il n'y a nulle trace dans l'Ancien Testament. »

Nous rechercherons tout à l'heure l'origine de cette notion qui n'est pas empruntée à la théologie juive, mais il importe auparavant de la préciser davantage. « La position du Christ après la résurrection, dit M. Ménégoz, est certainement beaucoup plus élevée, plus glorieuse qu'avant l'incarnation. Mais la différence porte uniquement sur la dignité, sur la position théocratique, et nullement sur la personnalité métaphysique du fils de Dieu. Au point de vue métaphysique, le *moi* du Christ ressuscité est absolument identique au *moi* du fils de Dieu préexistant. Ni l'incarnation, ni la résurrection n'y ont rien changé. C'est la même personne qui traverse trois états d'existence différents. Si l'incarnation a ajouté un élément humain à l'essence primitive de la nature du Fils, et si le Christ en ressuscitant a conservé dans la substance de son être quelque chose de l'élément humain, en tant que celui-ci était impérissable, ce changement n'a modifié en rien, selon la pensée de Paul, la conscience, le *moi*, le fond de la personnalité du Premier-né. — Pour Paul, Jésus-Christ est le fils de David annoncé par les prophètes, le Messie, le libérateur si impatiemment attendu par le peuple d'Israël, le roi des Juifs au sens allégorique, c'est-à-dire au sens vrai, conforme à la pensée de Dieu. Il est le Fils du roi du ciel, qui quitte son père pour entrer en campagne contre l'ennemi et qui, après avoir remporté une victoire éclatante, retourne en triomphe au ciel, où il est couronné et glorifié par le Père. La personne est la même, mais la position, naturellement déjà si élevée, a encore eu un surcroît

Digitized by Google

d'élévation par une œuvre héroïque, sublime, infiniment méritoire. Saint Paul identifie si bien le fils préhistorique avec le Christ ressuscité, qu'il appelle déjà Jésus. « Il y a un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses. » (1 Cor. VIII, 6.). — M. Ménégoz rejette absolument l'idée soutenue par plusieurs en ces derniers temps d'une préexistence simplement idéale et virtuelle du Fils dans la pensée de Dieu, » sans indépendance personnelle, semblable à la préexistence de tout homme avant sa naissance. »

Ici se pose la question de la divinité de Jésus : « En quoi consiste, selon Paul, la nature métaphysique du Christ ? Christ est-il Dieu, l'égal du Père, d'essence divine ? ou est-il une créature d'essence céleste, spirituelle, il est vrai, mais non divine ? » M. Ménégoz adopte la seconde manière de voir. « L'idée d'une incarnation de la divinité elle-même, l'idée d'un homme-Dieu, est étrangère à la pensée paulinienne. Ce n'est ni Dieu, ni même une émanation de la divinité dans le sens du gnosticisme, qui s'incarne pour expier les péchés de l'humanité ; c'est un être supérieur, céleste, élevé en puissance et en dignité au-dessus de tout le reste de l'univers, mais créé lui-même. Le Christ n'a pas de position intra-divine. Le monothéisme de l'Ancien-Testament reste absolument intact dans la théologie paulinienne. »

« Ce qui, dit fort bien notre auteur, a induit la théologie traditionnelle en erreur sur la pensée de l'apôtre et l'a amenée à croire que Paul enseignait la déité du Christ, ce sont des prémisses erronées touchant les conceptions cosmologiques de l'apôtre ; on a posé l'alternative : ou bien le Christ de Paul n'est qu'un homme, ou bien il est Dieu. Puis, après avoir constaté qu'abstraction faite de l'incarnation, le Christ de l'apôtre n'est pas un homme, on a conclu : donc il est Dieu. L'alternative était fausse. On n'a pas remarqué que le ciel de Paul est très peuplé ; qu'outre les anges (et les démons), il y a des « autorités, » des « dominations, » des « puissances, » des « dignités, » des « trônes. » Il y a toute une hiérarchie céleste. C'est à la tête de cette hiérarchie que se trouve le Premier-né, le Fils de Dieu. Il est leur *aîné* (πρωτότοκος) avec toutes les prérogatives (très étendues à l'époque de Paul) de la

Digitized by Google

primogéniture. Et depuis que, par un acte de dévouement sans pareil, il a arraché le genre humain à la perdition, il a infiniment distancé en gloire toutes les autres puissances célestes, et celles-ci sont forcées de faire publiquement cortège à sa marche triomphale. »

Quelle a pu être, chez Paul, l'origine de cette christologie? Un premier facteur est dans l'apparition du Christ ressuscité sur le chemin de Damas. Un second, « c'est l'élément historique : en première ligne, le fait de la mort de Jésus sur la croix, puis l'enseignement des chrétiens touchant le caractère expiatoire de cette mort et en général touchant la personne du *fils de Dieu.* » Mais cela ne justifie point encore l'existence d'une doctrine si étrangère à l'Ancien-Testament. Les tendances philosophiques du temps, communes à certains égards au paganisme et au judaïsme, sont là pour l'expliquer. « Le polythéisme, dit M. Ménégoz, est poussé dans la voie du monothéisme. Celui-ci abandonne l'idée abstraite de l'unité de Dieu et conçoit dans la divinité une diversité de vie et de mouvements, des entités relativement indépendantes. Le naturalisme païen s'élève vers Dieu. Le Dieu juif se rapproche de l'homme et de la nature. La distance, le vide entre les deux, est comblé par des êtres intermédiaires. Ce mouvement synthétique donne naissance à la *gnose* qui, plus tard, arrive à son complet épanouissement dans le gnosticisme proprement dit... A la base de ce mouvement se trouve une de ces idées générales, acceptées d'emblée, antérieures à toute discussion... : l'idée plus ou moins accentuée et diversement entendue, d'un *enfantement* de la divinité. Dieu est conçu comme faisant sortir de lui-même, soit par sa volonté créatrice, soit par voie d'émanation, tout un monde d'êtres surnaturels hiérarchiquement organisés. Ces êtres, à leur tour, sont les organes de la création du monde. On se représente l'univers, la totalité des choses, comme embrassant deux grandes sphères distinctes : la sphère divine, surnaturelle, spirituelle, comprenant Dieu et les êtres supérieures, et la sphère inférieure, comprenant l'homme, la nature, tout le monde matériel et sensible. Et à la tête des êtres surnaturels, issus de Dieu, se trouve leur supérieur hiérarchique, leur « aîné », le *fils de Dieu.*

Digitized by Google

Nous touchons ici à l'origine des idées spéculatives de la christologie paulinienne. Nous sommes dans le milieu ambiant où vivaient les premières communautés chrétiennes. Le terrain était tout préparé pour recevoir et développer l'idée d'un Messie *fils de Dieu.* »

« L'idée d'un *aîné* des créatures célestes, dit encore M. Ménégoz, se développe à la fois dans le judaïsme, le christianisme et le paganisme. Elle prend les formes les plus variées; mais ces différentes notions se tiennent par les liens de la parenté spirituelle la plus intime; la transition de l'une à l'autre est à peine perceptible. Il y a, si nous pouvons ainsi dire, une extrême droite et une extrême gauche, et de nombreux degrés intermédiaires. A l'extrême droite se trouve la christologie des apôtres de Jérusalem, puis vient la notion du *Premier-né* de Paul et de l'auteur de l'épître aux Hébreux, puis le *Logos* johannique, puis le *Logos* de Philon et enfin, à l'extrême gauche, le *Démiurge* (sous des aspects différents) du gnosticisme païen. »

Deux traits toutefois distinguaient nettement la *gnose* apostolique de la *gnose* juive ou païenne. D'une part c'est la doctrine de l'*incarnation* du Fils de Dieu. « Sur ce point la scission entre les deux tendances est radicale, et c'est autour de la doctrine de l'incarnation du Fils de Dieu en la personne de Jésus de Nazareth que s'est livré le grand combat entre le christianisme et le gnosticisme. » Une autre différence, tout aussi profonde, c'est que les gnostiques spéculaient par amour de la philosophie, les chrétiens au contraire subordonnaient absolument la spéculation à des besoins religieux profondément ressentis, dont ils trouvaient la satisfaction en Jésus-Christ.

M. Ménégoz a été ainsi amené à tracer, avec une grande finesse d'analyse, l'évolution dogmatique de la christologie au sein de la primitive église. Cet exposé est si lucide et contient des vues si pénétrantes, que nous ne résistons pas au plaisir de le reproduire.

« Nous trouvons dans la christologie du Nouveau-Testament trois courants principaux, dont le premier est représenté par Pierre, Jacques et les évangiles synoptiques, le second par Paul

Digitized by Google

et l'épître aux Hébreux, le troisième par l'évangile et les épîtres de Jean et par l'Apocalypse.

« D'après la première tendance, le Christ ne préexiste que virtuellement dans la pensée de Dieu. Il n'arrive à l'existence personnelle, concrète, en dehors de Dieu, que par l'incarnation. Il se confond en Dieu avec le Saint-Esprit. Le Christ de Paul existe aussi de toute éternité dans la pensée de Dieu, mais Dieu réalise cette pensée au commencement des temps, avant la création du monde, en appelant à l'existence, par sa volonté créatrice, le « Premier-né; » et celui-ci devient l'organe du reste de la création. Il est une entité personnelle avant sa venue dans la chair. Le *Logos* de Jean est également une personne distincte de la personne de Dieu, mais il a plutôt le caractère d'une émanation que d'une création; et comme émanation, il participe de la nature divine, tout en n'étant pas le Dieu souverain lui-même. Pour Jean aussi, Dieu existe de toute éternité, avant le *Logos*, et celui-ci n'arrive à l'existence personnelle qu' « au commencement. » (Comp. Jean I, 1 avec Genèse I, 1.); mais il vit avec Dieu, comme un dieu; et c'est par lui (de même que par le πρωτότοκος de Paul) que tout a été créé (Jean I, 3). Le *Logos* de Jean se rapproche ainsi le plus du gnosticisme proprement dit.

« Ces trois courants de la théologie chrétienne se confondirent bientôt. Les Pères apostoliques maintiennent encore la distinction entre Dieu et le Christ; ils appellent Jésus-Christ le second Dieu: ὁ δεύτερος θεός (Origène, *Contra Celsum*). Mais à mesure que le gnosticisme perdit du terrain et que les prémisses gnostiques, jadis si généralement acceptées, firent place aux prémisses de la philosophie néo-platonicienne, qui ne connaît point d'êtres intermédiaires entre Dieu et les hommes, la christologie apostolique dut en subir le contre-coup et se modifier de manière à se mettre en harmonie avec les principes de la philosophie régnante. Et cela d'autant plus aisément que les apologistes chrétiens s'étaient appuyés sur cette philosophie dans leur lutte victorieuse avec le gnosticisme.

« Tous les éléments de l'évolution étaient contenus en germe dans les trois courants de la christologie apostolique. Le déve-

Digitized by Google

loppement dogmatique se fit lentement, naturellement, à travers une lutte redoutable avec l'arianisme, dernier rejeton de la conception gnostique du monde. Ce fut un développement normal, un progrès de la pensée religieuse.

« Sauf la foi à l'existence des anges et des démons, qui n'avaient joué aucun rôle dans le dogme christologique, la foi aux êtres supérieurs, aux « dominations, » aux « autorités, » aux puissances, » aux « trônes, » aux « dignités, » aux *éons*, comme disaient les gnostiques, se perdit peu à peu. L'homme se trouvait de nouveau directement en face de Dieu. Mais la distance entre l'homme et Dieu était comblée par l'incarnation du Christ. La divinité et l'humanité se rencontraient en Christ. Le Christ était, comme dit très bien M. Sabatier, « le lieu métaphysique » de cette rencontre.

« Les *éons* étant supprimés, on assigna naturellement au Premier-né sa place *dans* la divinité; il devint une *hypostase*, une entité personnelle intra-divine, distincte du Père, mais éternelle comme lui, et confondue avec lui dans l'unité de l'essence divine, — ὁμοούσιος, — « vrai Dieu, engendré du Père de toute éternité. » Son incarnation fut l'incarnation de la divinité elle-même. Jésus-Christ fut l'*Homme-Dieu*.

« Quant au mode de son incarnation, la tradition synoptique en fournissait les éléments. De même que le Père avait engendré le Fils de toute éternité, de même le Saint-Esprit, cette autre hypostase intra-divine, l'engendra dans le sein de la Vierge Marie. Et le Saint-Esprit, après la résurrection et l'ascension du Christ, continue son ministère sous une autre forme, en rendant témoignage au Fils de Dieu dans la conscience de l'humanité, et en engendrant, si l'on peut ainsi dire, le Christ dans le cœur des croyants, « car personne ne peut appeler Jésus *Seigneur*, si ce n'est par le Saint-Esprit » (1 Corinthiens XII, 3).

« A la fin de cette évolution, nous nous trouvons donc en présence de trois formules dogmatiques nouvelles, nées de la substance de la théologie et de la christologie apostoliques : le dogme de la divinité de Jésus-Christ, celui de la personnalité du Saint-Esprit et le dogme de la Trinité. L'unité de Dieu est sauve-

Digitized by Google

gardée. Mais ce n'est pas une unité abstraite, un point mathématique ; c'est une unité vivante, animée, ayant une triple différence personnelle dans l'unité de l'essence, de la pensée, du sentiment et de la volonté. Et ce Dieu transcendant vient s'unir à l'humanité en Jésus-Christ, et élever par Jésus-Christ et en Jésus-Christ l'humanité jusque dans le sein de la divinité, « afin que Dieu soit tout en tous » (1 Corinthiens, XV, 28). »

*L'expiation.* — Nous allons voir le robuste dialecticien, tout nourri de la théologie des rabbins, détruire l'autorité que soit juifs, soit judaïsants, attribuent à la loi de Moïse, au moyen de passages empruntés à cette loi même.

La loi (Deutéronome XXI, 23) disait : « Celui qui est pendu est un objet de malédiction auprès de Dieu. » Paul écrit à son tour : « C'est le Christ qui nous a rachetés de la malédiction de la loi, en devenant malédiction pour nous (à notre place), car il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au gibet. » (Galates III, 13.) Nous touchons ici au nœud de la question. Paul, tant qu'il était resté fidèle au judaïsme traditionnel, avait combattu les sectateurs du Messie Jésus en signalant l'infamie du supplice subi par leur Maître ; devenu disciple de Jésus à son tour, il tire de ce même fait de la crucifixion et de la honte ou malédiction qui s'y attache, des conséquences qui dépassent de beaucoup ce que les premiers disciples y avaient vu. C'est au nom de la croix et de son « scandale » qu'il se retourne avec énergie contre ses alliés de la veille.

M. Ménégoz explique avec beaucoup de lucidité et de force le combat qui se livrait entre chrétiens et juifs sur ce texte, admis des deux parts comme « parole de Dieu, » de l'Ancien Testament ou de la Loi. « L'argumentation des uns et des autres, dit-il, était fort simple. Les juifs opposaient aux chrétiens : Jésus, en se disant le Messie, le Fils de Dieu, était un blasphémateur ; aussi a-t-il été l'objet de la malédiction de Dieu, car Dieu a permis qu'il fût attaché à la croix, et il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au gibet ! — Les chrétiens répondaient : Jésus est ressuscité, donc il est réellement ce qu'il a déclaré être : le Messie, le Fils de Dieu ; or, comme il est écrit : « Maudit est

Digitized by Google

quiconque est pendu au gibet, » et que le Messie n'a pu être, quant à sa personne, l'objet de la malédiction de Dieu, c'est que le Crucifié a porté la malédiction à notre place, afin de nous sauver, comme il l'a dit lui-même en instituant son repas sacré : « Ceci est mon corps, livré pour vous ; ceci est mon sang, répandu en rémission de vos péchés. »

« On le voit : disciples et adversaires de Jésus attachaient à son supplice *la même idée de malédiction*. Seulement les uns y voyaient le châtiment mérité d'un blasphémateur, une déclaration éclatante de Dieu, marquant d'une flétrissure publique et ineffaçable l'insolente prétention d'un fourbe ; tandis que les autres y voyaient le châtiment mérité de l'humanité pécheresse, un sacrifice substitutif et expiatoire agréé et ratifié par la résurrection, une œuvre de miséricorde infinie de Dieu, par son Fils Jésus-Christ. »

On comprend la révolution que l'événement du chemin de Damas a opérée dans l'esprit du persécuteur des chrétiens. Par cette raison seule déjà, la mort du Christ Jésus devait prendre et garder la première place dans son système. Nous arrivons droit à l'idée de la substitution du Christ, saint et juste, à l'humanité coupable, et de l'expiation par le Christ des péchés du monde.

L'idée de la substitution est familière à l'antiquité tant juive que païenne. Un innocent pouvait prendre la place d'un coupable pour en expier la faute. « La justice, dit fort bien M. Ménégoz, cette personnification morale d'autant plus impitoyable qu'elle était plus abstraite, exigeait impérieusement une satisfaction. Il était impossible d'arrêter dans son cours la sanction de la loi. Il fallait que justice se fît... Seulement cette puissance impitoyable n'exigeait que le redressement du droit par le châtiment. Qu'un innocent s'offrît pour expier la peine à la place du coupable, et la justice se déclarait satisfaite. Le coupable était indemne. » Et M. Ménégoz remarque avec beaucoup de finesse que « l'innocent qui expie la faute du pécheur n'est pas lui-même, comme le coupable, l'objet du courroux de l'offensé, de celui qui châtie. Il y a là, dans les conceptions du monde antique, une distinction, ou plutôt une abstraction des plus curieuses. La

Digitized by Google

peine peut être séparée du châtiment qui la dicte. L'aversion de l'offensé contre son offenseur ne se transporte pas sur le substitut; elle se change au contraire en *sympathie* pour l'innocent qui s'offre à subir le châtiment du coupable. »

Mais en quoi a consisté cette expiation d'après Paul? Ici les commentateurs se divisent, et le savant professeur de remarquer, non sans quelque malice, que ce désaccord tient certainement aux idées préconçues avec lesquelles on aborde fréquemment cette étude. « Paul est un auteur sacré, dont les écrits font autorité dans l'Église et avec lequel les théologiens n'aiment pas à se trouver en désaccord, même quand ils ne croient pas à l'inspiration divine de chacune de ses paroles, à plus forte raison quand ils y croient... Il s'agit donc d'adoucir les angles de cette doctrine, de lui substituer une idée plus profonde, plus *éthique* et surtout moins *juridique*. »

Une interprétation relativement moderne est celle qui insiste sur l'obéissance absolue de Jésus-Christ à la volonté de Dieu. « C'est par sa vie pure et sainte, par son triomphe constant du péché, par son martyre, couronnement sublime d'une vie consacrée à Dieu, que Jésus-Christ, le représentant de l'humanité, a réconcilié celle-ci avec son Créateur. » Cette édulcoration de la doctrine paulinienne va à l'encontre des passages les plus décisifs. M. Ménégoz n'a pas de peine à le faire voir.

Deux conceptions qui ont dominé la pensée chrétienne pendant des siècles méritent d'arrêter davantage l'attention. « D'après l'une, les hommes sont tombés par le péché au pouvoir du diable. Celui-ci ne les relâchera que contre une rançon. Il s'agit donc de les racheter. La rançon est Jésus-Christ. Dieu le livre par la mort. Le diable alors rend la liberté à l'humanité. Mais il est trompé : Dieu reprend son Fils par la résurrection. » C'est là l'idée d'Origène, de Grégoire de Nysse, de saint Ambroise, de Grégoire le Grand. Elle ne saurait passer pour la traduction exacte de la pensée de l'apôtre Paul.

Il faut en dire autant de la théorie de saint Anselme. « Dieu y est conçu comme un grand seigneur blessé dans son honneur par l'insubordination de ses sujets. Il va les écraser, à moins d'ob-

Digitized by Google

tenir une satisfaction éclatante. Ici se combinent deux idées : celle de l'*honneur* d'après les conceptions de l'époque ; et celle de la *composition*, d'après le droit germanique. Le malfaiteur, au lieu de subir le châtiment, peut se libérer en payant une somme équivalant au dommage causé. C'est la « satisfaction. » *Necesse est ut omne peccatum aut pœna aut satisfactio sequatur*. Dieu entre en composition avec l'humanité. Il accepte, comme compensation du dommage causé à son honneur par le péché, la mort de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ. »

La lumière se fera sur la notion paulinienne de l'expiation si nous prenons la peine de rapprocher la parole déjà citée : Maudit est quiconque est pendu au gibet ! de cette autre : Maudit soit quiconque n'observe pas tout ce qui est écrit dans le Livre de la Loi et ne le met pas en pratique. (Galates, III, 10 ; Deutéronome, XXVII, 26.) La seconde malédiction a pesé sur tout le genre humain qui, dans la personne de son premier père Adam, a péché et mérité la mort. La première a pesé sur le juste. D'après une autre déclaration, également citée, le Christ a été fait malédiction pour nous, à notre place. (Galates III, 13.) En d'autres termes le *châtiment* que l'humanité avait mérité par ses péchés, le Christ Jésus l'a subi. « C'est pour subir cette condamnation à mort méritée par toute chair, que le Fils de Dieu s'est incarné et qu'il a souffert le supplice de la croix. » La sanction de la loi divine, c'est la condamnation à mort (Romains VI, 23 ; Genèse II, 17). « Le Christ s'est donc livré au dernier supplice pour subir, en place de l'humanité, la juste condamnation que celle-ci avait méritée pour ses péchés. Voilà, selon Paul, le sens caché, divin, de la mort du Messie. »

*La justification*. — « L'idée paulinienne de la justification repose sur le principe élémentaire de toute jurisprudence, que le coupable est libéré après avoir subi sa peine... Lorsqu'un malfaiteur a été condamné, par exemple à la flagellation, et qu'il a subi son châtiment, il a satisfait à la loi, il est en règle avec la loi, quitte vis-à-vis de la loi ; il n'est plus sous le coup de la condamnation, il est considéré comme n'étant plus coupable, il est de nouveau « juste, » il est *justifié*, δεδικαίωται. De même le Christ : après avoir

Digitized by Google

subi le châtiment du péché, la peine de mort, il s'est trouvé quitte vis-à-vis de la loi, juste, *justifié*. Et la preuve c'est que Dieu l'a libéré par la *résurrection*. »

La résurrection de Jésus-Messie forme un anneau nécessaire du système. Elle se trouve nettement et logiquement motivée. « Aucune autre explication de la résurrection, dit M. Ménégoz, n'est fondée dans le système paulinien. Dans la théorie de la rançon payée au diable, le rappel du Christ à la vie est un acte de mauvaise foi de la part de Dieu. Dans les autres systèmes, la résurrection n'a aucune raison d'être interne. Elle est, dans la doctrine d'Anselme, un message divin, annonçant au monde que Dieu se déclare satisfait et qu'il se réconcilie avec l'humanité. Mais, au point de vue du système, le Fils, après sa mort, pouvait rester auprès du Père sans passer par la résurrection. Les réformateurs se voient obligés à considérer la résurrection du Christ comme un acte arbitraire de Dieu. D'après leur conception, le pécheur mérite des tourments éternels dans l'enfer. Le Christ, en se substituant au pécheur, aurait donc dû souffrir les peines éternelles de l'enfer d'éternité en éternité, sans espoir de retour. Néanmoins Dieu l'a ressuscité le troisième jour. C'est de la bonté, c'est de l'amour paternel ; mais ce n'est pas de la justice. Il n'y a pas équivalence de peine. »

Le Christ ayant subi à la place de l'humanité pécheresse le châtiment mérité par celle-ci, Dieu est réconcilié avec le monde. Mais cette réconciliation, en tant qu'elle s'applique à chaque individu pris à part, ne va pas sans une participation personnelle et effective. C'est par la foi, dont la conséquence est une identification mystique avec la personne de Jésus ressuscité et *justifié*, que l'homme s'approprie le bénéfice de l'œuvre du Christ. Par la foi le fidèle se confond avec la personne du Christ, passe avec lui par la mort, l'ensevelissement et la résurrection et reçoit en lui encore, sous son nom, si l'on veut, l'assurance de sa libération.

Quand on a saisi ce point essentiel, on comprend sans peine la double lutte de saint Paul, soit contre la *vertu justifiante de la loi*, soit contre le maintien des *prescriptions mosaïques* sous l'économie nouvelle. En effet, d'une part, il faut choisir entre le

Digitized by Google

mérite personnel s'évertuant à réaliser les exigences sans fin de la loi et incapable d'y parvenir, et le pur et simple abandon à l'état d'*indemnité*, de justice, conquis par un autre. Entre les deux, pas de moyen terme ; de l'autre, le croyant étant mort avec Christ, comme on vient de le rappeler, il est délié de toute obligation à l'égard de la loi, « la loi ne liant l'homme qu'aussi longtemps qu'il est en vie. » (Romains VII, 1.) M. Ménégoz a mis en lumière avec beaucoup de décision cette thèse capitale : « Celui qui meurt est délié vis-à-vis de la loi ; Christ est mort, donc il est délié vis-à-vis de la loi ; par la foi nous nous unissons mystiquement avec Christ et participons à toute son existence, donc nous participons aussi à sa mort, donc nous sommes morts, donc nous sommes déliés vis-à-vis de la loi. »

La lutte si vive soutenue par Paul non plus seulement avec les juifs, mais avec les chrétiens judaïsants, disciples immédiats de Jésus, se comprend maintenant sans peine. L'apôtre des païens se plaint fréquemment que les judéo-chrétiens le persécutent *à cause de la croix de Christ*. « Les judéo-chrétiens, remarque M. Ménégoz, ne persécutaient nullement Paul parce qu'il prêchait la croix de Christ *pour la rémission des péchés*. Ils prêchaient eux-mêmes cette doctrine. Mais ils le persécutaient parce qu'il prêchait la croix de Christ *pour l'abolition de la loi*. C'est de cela qu'ils ne voulaient rien entendre. Ils ne comprennent pas la mort à la loi par la crucifixion. Toute la théorie de Paul leur répugne. Ils veulent bien que Paul prêche la mort de Christ pour les péchés du monde, le salut par la foi en le crucifié. Sur ces points, ils sont en pleine communauté d'idées et de foi avec lui. Mais ils demandent qu'il prêche et pratique aussi la « circoncision », et c'est parce qu'il ne le veut pas, que la guerre éclate entre eux. Et il ne le veut pas parce que ce serait « annuler la croix de Christ. » (1 Corinthiens I, 17). « Si je prêchais la circoncision, dit-il, on ne me persécuterait pas... Ils se font circoncire uniquement afin de ne pas être persécutés pour la croix de Christ. » (Galates VI, 12.) Maintenant on comprend la relation si intime entre la circoncision et la croix. La croix est pour Paul, non seulement le *symbole de la rédemption*, mais aussi celui de la *libération de la loi*. »

Digitized by Google

En fermant *Le péché et la rédemption d'après saint Paul* de M. Ménégoz, on ne peut se défendre de l'espoir qu'une œuvre d'une valeur aussi haute sera appréciée des esprits sérieux, quand bien même elle les attire sur un terrain qui leur est peu familier, l'histoire scientifique des idées chrétiennes. Ce livre, ainsi que *l'apôtre Paul* de M. Sabatier, fait également beaucoup d'honneur à la faculté de théologie, héritière de la grande école de Strasbourg, qui les a provoqués tous deux.

## III

On trouvera dans l'importante étude consacrée par M. Havet à l'*Église naissante* et particulièrement à *saint Paul* les grandes qualités de style, de recherche, de conscience qui marquent à un si haut degré les différentes œuvres de l'éminent écrivain. « Quand on vient de relire Paul, dit-il, on ne peut méconnaître le caractère élevé de son œuvre. Je dirai, en un mot, qu'il a agrandi dans une proportion extraordinaire le bienfait du judaïsme. »

Ce que M. Havet appelle si fortement « le bienfait du judaïsme », consiste en ces deux points. « D'une part, les circonstances particulières dans lesquelles ont été placés les Juifs ont développé chez eux l'esprit d'indépendance et de résistance à l'oppression ; en même temps, la façon dont se confondaient pour eux, par suite de leurs institutions, la religion et la patrie, leur a donné ce caractère propre, d'être par excellence les représentants et les champions de la liberté religieuse et par conséquent de la liberté morale. D'autre part, la manière dont ils se sont répandus à travers tous les pays a fait qu'ils ont constitué dans l'empire romain une sorte d'association libre, fondée sur la communauté des croyances, où pouvaient entrer et où entraient en effet des hommes de toute origine, qui se dérobaient ainsi en partie à la domination qui enveloppait le monde entier. »

« Cependant, remarque M. Havet, ce grand mouvement

Digitized by Google

(d'accession au judaïsme aux environs de l'ère chrétienne) était gêné par un grand obstacle. Parmi les hommes qui étaient gagnés à l'esprit du judaïsme, la plupart ne pouvaient s'abandonner tout entiers. Ils n'étaient pas rebutés seulement par la circoncision et par d'autres pratiques gênantes, ils l'étaient sans doute avant tout par l'idée de se faire Juifs, et de rompre par là avec leur famille, avec leur patrie, avec toute leur existence, de cesser, pour ainsi dire, d'être eux-mêmes. Ils avaient, il est vrai, la ressource de se borner à *judaïser*, et beaucoup faisaient ainsi ; mais c'était là une solution à la fois indécise et précaire, qui ne les laissait libres qu'à la condition de ne leur assurer rien. C'est la croyance au Christ Jésus qui donna à cette affluence des incirconcis, à cet Israël du dehors, la consistance qui lui manquait. C'est Paul qui fit connaître que la foi nouvelle dispensait de la circoncision et de la Loi ; c'est lui qui proclama qu'il n'y avait plus ni Juif, ni Hellène, mais que tous ne faisaient qu'un en le Christ. En d'autres termes, il ouvrit le judaïsme à tous et créa une *Église* universelle, qui était à part de toute nationalité et qui, par cela même, les embrassait toutes... » Si « nous avons peine à discerner l'homme dans Jésus, dit enfin l'écrivain, dans Paul il est tout à fait à découvert, homme de cœur et de génie... qui a pensé, agi, combattu, souffert pour des idées où il croyait voir l'affranchissement et le salut du genre humain, et qui les a puissamment servies. »

Si M. Havet rend justice à l'homme d'action, nous regrettons de devoir constater qu'il n'a pas saisi le penseur.

Qu'il ne partage point les sentiments de vive admiration que le système théologique d'un saint Paul inspire à M. Sabatier ou à M. Ménégoz, nous n'y voyons nul inconvénient. Qu'il se montre sévère, injuste, impitoyable pour l'argumentation de l'auteur des épîtres aux Galates et aux Romains, cela est affaire, en une grande mesure, de tempérament et de croyance personnelle, et nous ne saurions lui en faire reproche. Mais ce à quoi tout historien doit viser, à savoir faire revivre — bon ou mauvais — le système auquel il s'applique, établir ses prémisses, son agencement, le lien de ses parties, — la tâche que soit M. Sabatier, soit M. Ménégoz,



Digitized by Google

ont remplie, chacun à sa façon, d'une façon si satisfaisante, — M. Havet n'y a point atteint. Nous ne saurions tenir en effet comme exprimant avec quelque exactitude la pensée du grand missionnaire, cette proposition qui résume, si nous voyons bien, les vues du savant auteur : « Croyant à la fin prochaine du monde présent et à la résurrection des morts, Paul s'attache à fasciner les hommes par l'affiche de ce grand spectacle, dont il leur étale avec complaisance le merveilleux théâtral. » En cela consiste, d'après M. Havet, sa *christologie*, c'est-à-dire l'idée mère de sa doctrine.

« Le caractère dominant de la christologie de Paul, dit-il ailleurs, est d'effacer la personne du Christ, pour ne laisser paraître que l'œuvre dont il est l'instrument, œuvre grandiose qui n'est autre chose que la transformation de l'humanité et du monde par une sorte de création nouvelle. Cet avenir s'ouvrira par la résurrection des morts. L'idée d'une résurrection future des morts était déjà accréditée chez les Juifs et faisait partie des croyances populaires. Il était naturel de l'associer à celle du Christ ; qui mieux que ce personnage extraordinaire et descendu du ciel pouvait être chargé de cette œuvre extraordinaire? Le Christ, suivant Paul, a été marqué de toute éternité pour l'accomplir. Préparée avant les temps, mais jusqu'ici couverte de mystère, la sagesse divine se fera ainsi reconnaître (1 Corinthiens II, 7). Celui qui n'était qu'un fils de David « selon la chair » sera manifesté alors avec éclat Fils de Dieu « selon l'Esprit-Saint » (Romains I, 3-4). »

Sans compter que le texte emprunté aux Romains se trouve détourné de son sens, — il ne porte pas en effet *sera manifesté*, mais *ayant été manifesté* ou *établi*, — il n'est pas besoin d'être très versé dans la théologie paulinienne pour remarquer que M. Havet a pris ici le décor pour la pièce.

Nous n'entrerons pas dans le détail. Des rencontres ou des dissentiments partiels sont insignifiants devant un désaccord fondamental, total, absolu. L'hommage que nous avons rendu avec plaisir à d'autres tentatives du même maître, nous oblige aujourd'hui à accuser notre refus de le suivre sur ce nouveau terrain.

Maurice VERNES.

Digitized by Google

# LA

# LÉGENDE D'ADAM

## CHEZ LES MUSULMANS

---

D'ordinaire très peu versés dans la littérature juive, les écrivains mahométans ont généralement procédé, en ce qui concerne les légendes de l'Ancien-Testament, par voie d'amplification de ceux des versets du Coran où se rencontrent des réminiscences bibliques.

Cette méthode a naturellement eu pour résultat une transformation graduellement plus accentuée du récit primitif, à mesure que se succédaient gloses et commentaires.

Si la critique refuse, à juste titre, tout crédit à de pareils écrits, ils ne sont cependant point privés d'intérêt pour l'histoire des religions. Précieux sont en effet, à cet égard, les mythes qu'on peut suivre avec sûreté, et comme pas à pas, dans leurs altérations successives. Avec eux point de ces erreurs trop fréquemment nées du rapprochement de légendes dont la commune origine ne peut être démontrée, mais dont on retrouve, ou croit retrouver, des traces dans les littératures de nations fort différentes.

Nous hésitons d'autant moins à croire à l'utilité de l'étude de ces traditions que cette opinion nous semble partagée par M. Renan. Après avoir cité avec bienveillance[1] les deux articles publiés par nous sur ce sujet dans cette Revue, il dit qu'un des livres que M. Mohl désirait le plus voir faire était un recueil où toutes les fables d'origine juive et païenne, qui ont pris place dans la mythologie musulmane, fussent réunies avec l'indication des sources et les rapprochements critiques.

Si l'ampleur d'un tel travail nous interdit de songer à l'entreprendre dans son entier, la légende dont nous allons donner la traduction rentre évidemment dans le cadre de l'œuvre souhaitée par ces deux savants maîtres.

Nous avons puisé le texte de notre traduction dans l'histoire universelle du

1) *Journal Asiatique*, 2e série, t. XVIII, p. 59.

Digitized by Google

mufti Kara Tchélébi Zadé Abd-ul-aziz-effendi, donnée sous le titre de : *Raouzhet el abrar, el mubein bi Khaqâiq el-akbar*, c'est-à-dire : le jardin des justes, explication de la vérité des histoires. Elle commence à Adam et se termine par l'histoire de l'empire ottoman, poursuivie jusqu'en 1055 (1645) sous le sultan Ibrahim.

Une édition de cet ouvrage a été imprimée à Boulaq sous la revision de Saïd-Effendi en 1248 (1832), mais nous n'avons pu nous la procurer ; aussi avons-nous dû nous contenter d'un manuscrit provenant de la bibliothèque de Berlin. La nature, assez souvent fautive, de cette copie a ajouté à la difficulté que nous éprouvions, nous étant plus spécialement occupés jusqu'ici de la langue vulgaire, à traduire un auteur entiché jusqu'à l'absurde de l'allitération. Nous comptons sur l'indulgence du lecteur, si parfois nous n'avons pas exactement deviné le sens de certaines phrases.

Pour donner un sentiment plus complet de l'œuvre originale, nous avons cru nécessaire de reproduire le préambule de la première partie de notre recueil, placé immédiatement avant la légende d'Adam.

Comme on le voit, on n'a point affaire ici à un simple conteur, mais à un historien. Si son récit n'en a guère plus d'autorité, — l'historien ne vaut en effet que par les documents qu'il consulte, — il a du moins, à notre avis, cet avantage de présenter l'état de la science musulmane sur le sujet, à l'époque où il écrivait.

De plus sa qualité de mufti assure à son œuvre un caractère d'orthodoxie islamique qui n'est point à dédaigner, car elle contribue à exclure l'idée d'un travail romanesque et d'imagination. Notre auteur, comme la plupart des écrivains religieux mahométans, a même poussé le scrupule jusqu'à retirer à son travail, la question de style mise à part, tout caractère de personnalité.

C'est ainsi qu'il s'est contenté d'utiliser les matériaux fournis par ses devanciers sans s'attacher à les coordonner. Par contre la légende dont nous donnons la traduction se présente plutôt comme la réunion de traditions éparses et diverses, applicables chacune à une circonstance particulière de la vie d'Adam, que comme un récit suivi. Au lieu d'une biographie où les faits se suivraient dans leur ordre naturel, on se trouve en présence d'éléments anecdotiques, dépourvus de tout classement chronologique.

## HISTOIRE DES ANCIENS ELUS ET PROPHÈTES

(Sur eux soient le salut et la bénédiction de Dieu).

### Préambule.

Il ne faut pas croire, selon d'anciennes traditions, qu'on doive admettre dans la troupe illustre des prophètes cent vingt-quatre mille personnes ; trois cent treize seulement méritent d'être décorées du titre d'envoyés de Dieu, encore, parmi celles-ci, ne compte-t-on que soixante-treize prophètes et quarante-cinq inspirés, distingués des autres par leur notoriété. Citons, comme les plus célèbres, Noé le confident de Dieu, Abraham l'ami de Dieu, Moïse l'inter-

Digitized by Google

locuteur de Dieu, Jésus l'esprit de Dieu et le favori de Dieu Mohamed-Moustafa (Mahomet l'Élu). On peut encore mettre au rang des plus illustres Ismaël, Jacob, Joseph et Job, puis quelques élus des plus vénérables comme Adam le choisi de Dieu, Seth, Enoch et Noé à l'âme remplie de révélations, selon qu'il est rapporté par les écrivains syriens, puis Houd, Salyh et Jethro.

Au moment de commencer nous nous placerons sous la protection, d'abord du sceau des envoyés célestes, le dernier venu des prophètes (Mahomet), de celui qui est comme une mine d'or et dont la parole vivifiante, pleine d'éloquence en arabe, fait songer à un collier de rubis enfilés, puis des fils d'Israël : Moïse l'interlocuteur de Dieu, et Jésus l'esprit de Dieu. Sur eux tous soient le salut et la bénédiction du Seigneur en tout temps et à tout moment !

## ADAM, L'ÉLU DE DIEU

(Sur qui soit le salut).

Dans l'instant où, par un effet de la volonté toute-puissante et sans cause productrice du Créateur, Adam, le lieutenant de Dieu sur la terre, Adam, l'élu de Dieu, reçut l'être et l'existence (dans son sein), avec la faculté de se mouvoir noblement, le Tout-Puissant lui offrit un jardin d'une splendeur propre à faire naître l'effroi et, dans ce parc, il le plaça sous sa dépendance.

Le Seigneur, par un ordre suprême, préposa à la garde de ce lieu Gabriel, Michel et Israfil ; chacun d'eux, placé sur un belvédère semblable à une pièce d'orfévrerie, surveillait l'homme du côté qui lui était désigné. Or il avait été pourvu d'une âme pour prendre possession de la terre, aussi dirigea-t-il sa pensée en conséquence. Placé dans cette situation pleine de mystère, il se sentit opprimé.

— O chérubins, qui habitez au plus haut des cieux, s'écria-t-il poussé par ses désirs, moi, cet atome qui se traîne dans la poussière, je souffre impatiemment l'ardeur du feu de l'enfer ! Délivrez-moi du poids de votre puissance ! Je vous salue, chérubins au nom éclatant et je mets ma confiance tout entière en Dieu le Très-Haut !

Ainsi, entièrement appliqué à la prière, il s'humiliait respectueusement devant le Dieu Très-Haut et Tout-Puissant et se confiait en son inépuisable miséricorde.

C'était alors au tour d'Israfil, le serviteur de la puissance, de commander sur terre, d'après les ordres reçus. Adam, toujours en oraison, n'avait interrompu ni ses supplications ni ses soupirs. Cet ange formé de lumières, obéissant aux ordres du Très-Haut, eut compassion et pitié de lui. — Combien tu as de crédit, s'écria-t-il ! Par la puissance de ses veines et de ses nerfs, de sa main il fit remuer la terre et celle-ci s'étendit sur elle l'espace de quarante palmes. Alors, conformément aux ordres reçus par lui, il fit à Adam la grâce et la faveur de lui donner la Mecque et Thaïf.

En cet instant les purs esprits, secrétaires du divan de la sagesse divine, dressèrent une patente de serviteur de la puissance et remirent à Israfil ce brevet émané de leur main vénérable.

Ensuite le Créateur plein de sagesse, agissant de son propre mouvement,

Digitized by Google

se mit, de sa main puissante, pendant quarante jours équivalant à quarante ans, à pétrir une poignée d'argile ; ce fut Adam[1]. Selon le récit d'Ibn-Abbas, en vue de compléter son bienfait, le Seigneur mit encore quarante ans, après avoir parachevé son œuvre en établissant l'équilibre des mains et des autres parties du corps selon les quatre règles de la construction, à polir avec de la poussière, de la tête aux pieds, ce prototype digne d'admiration. Pendant ce temps toutes les cohortes célestes, pleines de grandeur et de mansuétude, accourues à ce spectacle, y prenaient un plaisir infini ; elles se répandaient en éloges à l'égard de ce sculpteur au ciseau puissant qui, avec le liquide, traçait les lignes d'une œuvre pleine de grâces ; elles adressaient des applaudissements cent fois répétés à ce modeleur maître en son art.

Un jour, par aventure, Satan, l'ignoble lapidé, rôdait dans ces parages ; encore chargé d'une chaîne rivée à son cou, il avance son pied maudit jusqu'auprès d'Adam.

— En visitant les alentours, lui dit-il, j'ai découvert les traces d'une grande ville. Si le Maître des esclaves, dans son désir de t'humilier, t'a donné cette contrée, pourquoi ne chercherais-tu pas une habitation au delà ?

— J'obéis à ses ordres obligatoires et sans appel, répondit Adam, de tête et de corps ; j'y suis attaché comme l'âme l'est à ma chair.

A ces mots, Satan le parjure est submergé dans l'eau de l'étonnement et de la stupéfaction ; il cherche cependant dans son cœur à ourdir les fils ténus d'une trame de révolte ; mais les efforts de celui qu'accable la malédiction restent impuissants.

Alors il se retire au désert, où il erre dans la solitude. Après y avoir passé quarante jours il prend l'apparence de la colombe au vol sublime et rapide comme la pensée, de cet oiseau accoutumé à se poser sur les toits et à nicher sur les murailles. Puis, comme un perroquet qui mange du sucre, il adresse à Adam de flatteuses épithètes.

— Tu es, lui dit-il, le miroir de la direction, un maître de toute éternité puissant et grand ; tous t'indiquent comme honoré des bienfaits de la science. Qui regarde l'arc de tes sourcils sur ta face bénie et vénérable, le considère comme digne de l'adoration des anges.

— Et toi, réplique Adam, tu es le docteur suprême dans l'art de la fraude et de la malice, un maître dont la tête est pleine de ruses, de supercheries et de lâchetés. Maudit pour l'éternité, tu es, Eblis, destiné au feu, et le feu infernal de ton orgueil n'a d'égal que ton opprobre !

Satan s'opiniâtre cependant dans son orgueilleux dessein et donne à son visage diabolique et de mauvais augure l'apparence aimable de la figure d'un ange, abrogeant ainsi, sans la permission divine, l'ordre irréfragable en vertu duquel il avait été ignominieusement chassé à coups de pierres. Alors il fut chassé de la demeure de l'homme, du paradis des délices ; remis au carcan et chargé de malédictions il fut précipité du plus haut des cieux au plus profond des abîmes. Ainsi ce vil réprouvé fut expulsé du jardin de la pureté et son projet d'y devenir l'ami et le compagnon d'Adam fut mis à néant, au moment

1) Jusqu'alors il n'existait qu'à l'état d'âme, de pur esprit.

Digitized by Google

même où il se livrait joyeusement au blâmable plaisir de vider la coupe (du péché).

Celui dont l'œil, privé de sommeil, est resté ouvert, a remarqué que les côtes placées du côté gauche de la poitrine de l'homme sont les plus courtes ; c'est la marque originelle de la création d'une nymphe du paradis, couronne fortunée de la joie du mariage. Ève, selon les récits, fut apportée au Paradis sur l'épaule des anges, ce trône brillant des festins célestes.

C'est alors que le Très-Haut, en vue d'accoutumer leurs yeux à s'éloigner de la concupiscence et de la sensualité, leur défendit, s'ils voulaient l'honorer et le respecter, de s'approcher de certain arbre des jardins d'Éden, demeure de la magnificence.

Ibn-Abbas, Ibn-Messaoud et tous les maîtres de la science sont unanimes à dire qu'Ève était ornée de la plus splendide beauté qui puisse illuminer lit de mariée.

L'arbre défendu portait un immense épi ; selon certains commentateurs, c'était un magnifique figuier.

A partir de ce moment, livrés au plaisir et à la joie et le cœur dilaté de satisfaction, ils vécurent dans une intime familiarité au jardin de la sainteté (le paradis) pendant un espace de cinq cents ans, nous voulons dire dans un état de repos et de tranquillité complet. Faut-il, dit un poète, jouir du bien-être quand le soleil de notre vie est sur son déclin ?

Pendant ce temps le Solitaire, père des embûches, de l'inimitié et de l'envie, le Maudit, serviteur de la science, s'assure, par le secours du serpent, le moyen de franchir les limites du paradis et de pénétrer sans obstacle auprès d'Adam et d'Ève. — Est-ce que, se disait ce prévaricateur, ce séducteur, ils resteront ainsi paisibles et inattaquables malgré l'arbre du paradis ?

Il se présente sous une apparence amicale et leur prodigue des avis dictés, dit-il, par l'amour de la vérité ; il prend à témoin le nom sacré et obligatoirement illustre du Seigneur, ainsi gagne-t-il la confiance d'Adam au cœur pur, alors qu'il souille sa langue d'un mensonge privé de toute base.

— Le Maître glorieux, dit-il, dont le nom inspire le respect, vous a destinés aux plaisirs, il vous fait vivre au milieu d'eux. C'est en se jouant qu'il vous a fait cette défense, car il est en dehors de sa puissance de rien changer au pacte et à l'engagement contractés ; sa demande a été enveloppée sous le voile du rire et de l'acquiescement.

Ève, moteur femelle de la révolte, joint ses efforts aux siens et fait accepter, par le père du genre humain, le fruit de l'arbre du mal.

Avant que le plateau d'une balance ait pu reprendre son équilibre, Adam et Ève, dont aucun vêtement n'avaitjusqu'alors souillé le corps, et qui se sentaient cependant plus couverts que ne l'est de feuilles une jeune bouture au retour du printemps, se virent, comme l'arbre défendu, aussi nus qu'une plante en automne. Le paradis retentit de leurs hélas, la honte et la pudeur agirent victorieusement sur eux ; dans leur trouble, ils cherchent à se cacher à l'ombre d'un arbre.

La femme dissimule leur nudité au moyen de feuilles de figuier, puis, avec respect, ils s'adressent au Seigneur.

Digitized by Google

— Ne m'abandonne pas, disent-ils, aux vagues de la mer du chagrin et du trouble ; c'est de toi que nous implorons le secours !

— Ne vous ai-je point défendu cet arbre? Ne vous ai-je point dit que Satan est votre ennemi déclaré ? dit le Seigneur.

Cet ouragan de plaintes et de reproches sévères soulève les malheureux sur un flot de stupéfaction et de trouble ; peu s'en faut que la barque de leur existence n'en soit submergée. Mais bientôt un nuage de miséricorde, qui inspire ce qui est bon et juste, fait naître, sur leurs langues ardentes, des paroles pleines d'efficacité.

— Seigneur maître de nos âmes, s'écrient-ils, si tu ne nous pardonnes pas notre péché, si tu n'as pas pitié de nous, nous sommes perdus !

Par cette prière fervente, ils s'attirent la miséricorde du Miséricordieux, et alors Dieu leur dit :

— Sortez, vous serez ennemis l'un de l'autre [1].

A cet ordre souverain et sans appel, accablés de cent mille soucis et de peines sans nombre, ils dirent adieu, avec angoisse et souci, au monde des cieux et prirent le chemin de l'exil. Dans cette descente Adam, l'interlocuteur de Dieu, atteignit l'île de Ceylan et Ève le pays de Djeddet. Le serpent, mauvais de nature et cause première de la révolte, fut exilé à Ispahan. Quant à Eblis, pour sa désobéissance à l'ordre divin en revêtissant son corps de beauté, sa malice diabolique et sa fausseté, il fut condamné à être privé de demeure fixe. « Jusqu'où, dit un poète, le mensonge le conduira-t-il ? A la défaite. »

On rapporte que ces deux infortunés, liés entre eux d'une étroite amitié, étaient plus attachés l'un à l'autre que le paon n'aime le territoire abyssin et n'abhorre celui de Kaboul. Adam, en proie aux tourments de l'angoisse et du remords, se mit à mener la vie errante de berger ; pendant trois cents ans il conduisit des bêtes de somme. Il versait des larmes de repentir aussi rapprochées que les grains d'un chapelet de corail, mais combien (aux yeux de Dieu) cette fontaine coulait-elle plus agréablement qu'un fleuve !

Pendant tout ce temps, sous la victorieuse influence de la crainte et de la honte, il n'avait osé porter ses regards vers le belvédère céleste. Enfin il se tourne de ce côté et, avec humilité, gémissements et lamentations, il profère ces pieuses paroles :

— Que ton nom, ô notre Dieu, soit béni, loué et exalté. En vérité il n'est point de Dieu si ce n'est toi. Mon âme est dans les ténèbres, accorde-lui le pardon. Certes en pardonnant, nul, si ce n'est toi, n'inflige plus douce pénitence !

Et sans cesse il priait ainsi.

Lorsque le terme fixé fut venu, une bonne nouvelle d'absolution descendit du palais élevé, refuge de la bienveillance du Dieu clément. Ce don gracieux, comme une eau de purification et de pardon, effaça la faute et le péché commis. Ainsi fut obtenu de celui qui commande aux étoiles, de celui qui est l'origine de l'intellect, un traité de paix, une sorte de repos.

On rapporte qu'après s'être rendus à cette demeure d'exil et y avoir établi

1) C'est-à-dire Satan et l'homme nourriront, l'un pour l'autre, une éternelle inimitié.

Digitized by Google

leur habitation et alors qu'en suite de longs jours de tristesse, ils avaient atteint à la limite extrême du chagrin et de l'affliction et se regardaient l'un l'autre d'un œil plein d'angoisse, tout à coup, sur un ordre de Dieu, les serviteurs de sa cour étendirent un pavillon devant les rayons dorés du soleil. Ainsi le Seigneur du monde et de la terre, au moyen de cette tenture couleur du ciel, fit naître l'obscurité.

Ils en ressentirent une grande frayeur, car alors le soleil resplendissait de tout l'éclat de ses grâces brillantes. Chaque degré dont s'augmentait l'obscurité ajoutait encore à l'excès de leur malheur et de leur chagrin ; chaque fois qu'elle croissait de l'épaisseur d'un cil, il leur semblait qu'un fer de lance leur ôtait la vie.

Atterrés, le sommeil et le repos leur manquèrent ; et leur œil, troublé par l'effet de cette calamité, ne put qu'à grand peine leur découvrir le chemin de leur demeure. A partir de ce moment on vit le jour faire place à la nuit par l'intermédiaire d'un lumineux crépuscule et celle-ci disparaître ensuite à la naissance de l'aimable aurore, qui laisse le ciel et la terre elle-même rayonnants de lumière.

Adam, sur qui soit le salut et la bénédiction de Dieu, accablé d'un surcroît de chagrin et de confusion, exhalait son angoisse et sa douleur par de véhémentes lamentations ; il se tenait courbé en deux comme un jeune plant brisé. Enfin il redresse sa taille, aussi svelte que celle d'un arbrisseau, se tourne vers le trône céleste, siège de la bienveillance, puis il incline la tête et le corps pour demander l'éloignement du fléau de l'horrible nuit ; il s'incline de nouveau pour demander le retour de ce printemps qu'on nomme le jour. Ainsi, par deux fois, il s'abaisse devant la Majesté du Maître des seigneurs et lui offre une prière à fendre le cœur.

Quand, en priant, Adam exécuta deux inclinations, ce fut, de sa part, un acte surérogatoire, mais, appuyé sur cet exemple, le plus louable des élus (Mahomet) fit, de cet acte, un précepte.

Dans le commentaire du livre sans reproche (le Coran) intitulé *Seri-saadeti-efsar* (la couronne de l'extrême félicité), il est dit que, quand le père des hommes se trouva dans le nuage (de l'obscurité), il fléchit sa taille d'une hauteur de soixante coudées. Il est de même rapporté dans l'ouvrage nommé *Araïch* que la taille d'Adam égalait celle d'un palmier et que, tracée sur le sable, elle mesurait soixante coudées, sans déficit ni diminution. Selon l'expression frappante d'une tradition sacrée (*hadiçi-chérif*) il était l'ornement et l'œuvre la plus parfaite de la création.

Est-ce de sa propre initiative qu'Adam, l'interlocuteur de Dieu, s'est abaissé de soixante coudées ou ce nombre lui a-t-il été inspiré ? Les opinions diffèrent sur ce point. L'ambiguité de ce doute sera résolue sur le tapis du paradis quand les fils d'Adam, rassemblés pour le jugement dernier, auront entendu les mots d'appel : — Ne suis-je pas votre Seigneur ?

On dit aussi que la taille du palmier dont il s'agit plus haut est celle du Thouba (arbre défendu) et que la demeure, c'est-à-dire l'habitation d'Adam et d'Eve sur cette terre, était le mont Arafat et la rivière Nouman[1].

1) Près de la Mecque.

Digitized by Google

Selon ce que rapporte Ibn-Abbas, c'est dans l'Inde qu'ils établirent leur séjour et dressèrent leur tente ; il ajoute que le belvédère céleste (dont il est parlé plus haut) était placé au-dessus. Adam, à partir du moment où il mit le pied dans ce séjour solitaire [1], passa cent ans en allées et venues à la recherche d'Ève, dont il s'était trouvé séparé. Pendant ce temps, solitaires et isolés, ils brûlaient tous deux du feu de la douleur de la séparation et des flammes du désir de se rejoindre. Après s'être retrouvés, leurs âmes reprirent leur équilibre et, dans le but de reconnaître ce bienfait, ils s'attachèrent alors, avec une application sans pareille, à bâtir, de concert avec les anges, un temple au Dieu dispensateur des grâces.

Selon les récits les plus autorisés, c'est dans le lieu nommé Arafat, et le neuvième jour du mois, que Dieu leur accorda le bonheur de se retrouver, alors que fut accompli le temps de cette épreuve où ils brûlaient du feu de la séparation. Ainsi ces deux amis sincères jouirent, comme de la vue d'un parterre de fleurs, du plaisir de se revoir ; ils versèrent alors des larmes de joie et déroulèrent un chapelet d'actions de grâces, puis, d'un commun accord et libres de tout lien, ils se mirent en marche vers l'Inde.

Cette année Ève mit au monde Caïn et Aklimia sa sœur, et l'année suivante, Abel et Liouza. A la vue de ces jumeaux, le père et la mère, selon les écrivains déjà cités, se livraient, à vingt reprises différentes, à une douce contemplation, les yeux humides de joie.

Il en fut ainsi jusqu'à la naissance de Seth, cette perle unique, véritablement sans seconde et sans pareille, l'honneur de ce bas monde, ce palmier fécond, souche d'une noble race qui, de jour en jour, crût et se multiplia si bien que, quand Adam (une fois mort) se présenta à la porte de la demeure d'éternelle félicité, il comptait de lui quarante mille fils et descendants.

Caïn et Abel, étant parvenus à l'âge de puberté, se fiancèrent, à l'époque prescrite par la loi sacrée, Aklimia avec Abel et Liouza avec Caïn.

Aklimia était douée d'une beauté propre à séduire les cœurs. Ses grâces, son élégance et les parfaites proportions de toute sa personne en faisaient une amante aimable et délicate, capable de porter le trouble dans toute une ville.

Caïn était partagé d'une façon absolument différente ; l'âme pleine d'une colère mauvaise et sous l'empire de la jalousie, il ne permit pas qu'Abel, ce jeune homme dont la vie commençait à peine à briller, passât au second état (celui d'adulte) ; il trancha son existence à son midi, d'une ligne sanglante, qui répandait une odeur de musc.

D'après Ibn-Abbas, ce fut dans les montagnes de l'Inde et sur le mont Nuved, à l'endroit qui sépare la terre des contrées célestes, au pied du lotus de la limite [2] que le corps de l'infortuné roula dans la poussière.

On considère Caïn comme le premier qui, abandonnant la voie droite, fit couler le sang et envoler une âme. Cet événement fit naître une grande tristesse chez Adam, l'illustre interlocuteur de Dieu ; ce fut pour lui la source et l'origine d'une douleur et d'une affliction inévitable, ses chagrins en furent

1) En descendant du paradis.
2) C'est l'arbre qui, selon les mahométans, est la limite du paradis, qu'il n'est point permis de franchir et où se tient l'ange Gabriel.

Digitized by Google

accrus au centuple : pendant quarante ans sa paupière ne cessa de s'humecter de larmes et sa langue de proférer des lamentations.

« Pour lui la nature changea d'aspect, la terre lui parut affreuse, privée de gaieté, de couleurs et de substance nourricière. »

C'est un illustre descendant des patriarches qui s'exprime de la sorte dans une prose émue ; elle est de Jareb, fils de Kahtan [1] ; ainsi, après un long espace de temps, il allongea le fil de l'information.

C'était aussi un savant subtil, un répandeur de perles enfilées avec art, un véritable poète, celui dont nous allons citer ces deux vers d'une si admirable structure.

« Les meilleurs ne quittent point ce monde sans faire couler de larmes ; ainsi en fut-il pour Abel renfermé dans la tombe, car il fut cause de douleur pour le plus illustre de ses contemporains. Certes, depuis lors, il jouit de la paix. »

Après la perpétration de son crime, Caïn s'avanca vers le trône de Dieu, cette source des prophéties, mais il en fut éloigné et repoussé. Alors ce misérable, brûlé, à cause de son mauvais naturel, du feu de la malice et de la méchanceté, s'enfuit dans le pays d'Yémen avec sa sœur Aklimia [2], il vint habiter Aden et s'y fixa. Cet infortuné, là encore sous l'empire d'une excitation diabolique, et poussé par la tyrannie d'habitudes mauvaises et perverses, devint adorateur du feu. Peut-être fut-ce Eblis (Satan), ce maître en l'art de la fourberie, qui lui fit inventer et imaginer diverses espèces de péchés et de plaisirs défendus.

« Il n'est point de départ, dit un poète, qui ne soit suivi d'un retour [3]. »

Selon les récits de tous les écrivains dignes de foi, et d'après de nombreux ouvrages respectables, la durée de la vie d'Adam fut de 500 ans. Mais, d'après la loi sacrée, ce livre qui renferme promesses et menaces pour l'obéissant et le rebelle, et contient les vingt et un plus célèbres récits en dix chapitres descendus du ciel, le nombre des années que vécut Adam est de 970. C'est là une parole exacte, émanée de la base même de tous principes et tirée d'une éternelle autorité.

Aussitôt qu'Adam fut mort, il fut caché dans un endroit secret du mont Abou-Qébis, nommé la caverne du Trésor et situé sur la limite du désert. A l'époque du déluge ce corps saint fut enlevé par le nocher de Dieu (Noé) et, après le retrait des eaux, replacé en son gîte primitif. Cependant l'on affirme qu'il fut alors déposé à Jérusalem.

Selon le désir d'Adam et selon ce qu'ils étaient convenus, quand Eve, un an après lui, prit le chemin néfaste du tombeau, elle fut placée auprès de son mari. Ainsi ils reposèrent dans un commun asile.

1) De qui descendent les rois de l'Yémen.
2) L'épouse d'Abel.
3) C'est-à-dire on revient toujours à son naturel, bien qu'on quitte sa demeure.

J.-A. DECOURDEMANCHE.

Digitized by Google

# LA FOI EN LA RÉDEMPTION

## ET AU MÉDIATEUR

### DANS LES PRINCIPALES RELIGIONS [1].

---

### IX

*La doctrine de l'Église*, en se développant, s'attacha d'une part à élever la divinité du Sauveur jusqu'à l'égalité et l'unité de l'essence divine et de l'autre à ne pas laisser s'évanouir sa nature humaine dans la nature divine. Dès qu'on se mit à réfléchir davantage sur le Christ Logos, on ne put se dissimuler qu'un simple corps humain, habitation et enveloppe d'un être divin, ne suffit pas pour rendre la nature humaine véritable. Une vraie *âme* humaine est inséparable d'un vrai *corps* humain et est d'ailleurs douée de la conscience humaine, de la raison et de la volonté, d'un *esprit* fini et imparfait, mais soumis à la fois aux progrès et aux bornes du fini. Mais quelque ardeur qu'elle y mît, l'Église s'est efforcée en vain d'expliquer comment une telle nature humaine vraie avec sa conscience vraiment humaine, avec sa pensée et sa volonté individuelle, peut aller ensemble avec la nature divine du Logos personnel et sa pensée et sa volonté infinies, de manière à en faire une personnalité unique, une conscience unique de soi. Elle avait beau prescrire qu'il faut combiner dans la pensée les deux natures, la nature humaine et la nature divine, sans les mêler et sans les diviser dans l'unité de la personne du Christ ; mais dès qu'on essayait de faire la combinaison, on s'arrêtait devant cette alternative de *diviser* l'unité de la personne par la vraie dualité des natures, au lieu de les *confondre* dans la véritable unité, c'est-à-dire de réduire la nature humaine à une simple apparence, docétisme, monophysitisme. Cette dernière théorie fut repoussée par l'Église et elle a manifesté un tact dogmatique très fin de s'être refusée à sacrifier du moins *in thesi* le noyau du problème christologique, la vraie union du divin et de l'humain dans la conscience personnelle humaine. Mais en posant en principe l'identité du Logos personnel et de l'Homme-Jésus, l'Église rendit le pro-

1) Voyez la *Revue*, t. IV, p. 378 et t. V, p. 123.

Digitized by Google

blème insoluble. La formule christologique de l'Église reste au fond une simple prescription, un signe d'interrogation. La représentation que s'en fit l'Eglise, négligea les précautions officielles de la formule dogmatique, elle se borna simplement à la nature divine du Christ qui envahit à peu près dans sa conscience la place de Dieu, en sorte qu'il s'appelle encore aujourd'hui, surtout parmi les catholiques, le bon Dieu.

A mesure que le monophysitisme et le docétisme triomphèrent sinon officiellement, du moins de fait, *le culte de Marie et des saints* allait en croissant. C'est tout naturel. Le Médiateur J.-C. ne présentant de plus en plus que sa face divine, les nouveaux médiateurs apparurent pour offrir la face humaine à la contemplation religieuse. Sans doute les souvenirs et les usages polythéistes des peuples ont beaucoup contribué à créer la foi à la médiation des saints et le culte local de plusieurs d'entre eux. Mais il ne faut pas oublier que le motif général de la foi aux saints est le même instinct religieux qui se trouve à la base de la foi aux médiateurs en général et de celle des chrétiens en particulier, savoir le besoin de se savoir le divin humainement proche et de se donner des garanties sensibles de cette proximité et de cette communion intime. Ces médiateurs de l'Église sont au fond les rejetons de la racine d'où sortit la foi à la médiation de Jésus. Les saints individuels résumant l'Église comme communion des saints, l'Église elle-même fit l'effet d'être la médiation universelle, permanente entre Dieu et l'homme. Il y avait là une idée vraie combinée avec une dangereuse erreur. *Cette idée vraie* est que l'union de Dieu et de l'homme, de l'homme avec Dieu ne s'est pas bornée à la personne du Christ mais se perpétue par elle dans toute l'Église.

Comme l'inspiration ne se borne pas aux écrits bibliques mais se poursuit dans l'étude de la vérité chez la chrétienté, de même l'incarnation divine ne se renferme pas définitivement dans le fils premier-né, mais est un acte continu, un processus inhérent à l'Église. Cette idée revient souvent dans les anciens Pères de l'Eglise et laisse entrevoir le noyau spéculatif de la représentation christologique. La réduction de l'incarnation à un seul individu humain est corrigée par la coordination de l'Église, continuant la médiation et l'incarnation du Christ. Cependant, cette correction étant tout extérieure, il en résulte une nouvelle *erreur*, pire que la première : l'Eglise empirique, l'organisation humaine de l'Église, avec ses emplois, ses ordres, ses usages, ses doctrines, tout cela est divinisé. Les prédicats divins d'infaillibilité et de sainteté, qui n'appartiennent qu'à l'esprit chrétien de l'Église, sont attribués aussi à sa manifestation humaine ; elle peut amasser un trésor de grâces à l'aide des œuvres méritoires et en disposer à son gré ; elle domine avec une divine omnipotence absolue les consciences humaines.

Le *Protestantisme* a combattu cette apothéose de l'Église résultant de l'application détestable de la foi chrétienne au Médiateur. Il y a vu l'erreur cardinale du catholicisme. Mais il l'a combattue imparfaitement comme la doctrine de la tradition. Au lieu de corriger *également* depuis le commencement jusqu'à la fin l'identification d'un principe divin avec sa manifestation humaine, il ne rejeta que la *moitié*, relative à l'*Église*, et laissa intacte l'autre moitié, relative à *Christ* et à l'*Écriture*. Ainsi se perdit avec l'erreur la vérité de la doctrine

Digitized by Google

catholique de la rédemption et on remplaça une conséquence formellement logique par une demi mesure inconséquente. Historiquement parlant, le fait peut être concevable et inévitable, et il n'en est pas moins vrai que la claire connaissance du procédé incomplet que la critique protestante appliqua au catholicisme, est la première condition d'un travail conséquent dans tous les sens. Si le protestantisme a insisté avant tout vis-à-vis de la doctrine catholique de tradition et de l'Église, sur la distinction rigoureuse de la parole humaine et de la parole divine, de l'œuvre des hommes et de l'œuvre de Dieu, la plus simple conséquence logique ordonne de pousser jusqu'au bout cette distinction et par conséquent d'abandonner l'identification du divin et de l'humain en Christ et dans l'Écriture autant que dans l'Église et de concevoir le rapport des deux faces comme spirituellement unies de manière à ne pas différer *spécifiquement* de l'union progressive du divin et de l'humain dans la vie religieuse. Ce serait là vraiment triompher *de l'erreur* de la doctrine catholique de la rédemption ; l'apothéose de l'humain et en même temps retenir *sa vérité :* la continuité et l'homogénéité entre le début et la suite, entre la tête et les membres. Mais cette conséquence a manqué à la dogmatique protestante et rien ne le prouve mieux que ses rapports avec la doctrine d'Anselme.

Le scolastique *Anselme* avait fait le raisonnement suivant pour démontrer la nécessité d'une réconciliation de l'humanité par l'Homme-Dieu : le péché de l'homme, offense faite à Dieu et atteinte portée à l'ordre qu'il a établi, entraîne une coulpe infinie que Dieu ne saurait laisser impunie à cause de son honneur. Il exige en conséquence une satisfaction infinie pour la réparation de son honneur blessé ; sans cela il doit livrer l'humanité à la juste peine de la mort. Mais qui donnera la satisfaction ? L'humanité ne saurait la donner : tout ce qu'elle peut donner n'a qu'une valeur finie ; d'ailleurs, elle est redevable à Dieu de toutes ses forces ; elle ne saurait y puiser de quoi lui faire réparation. Il ne restait donc qu'une seule issue : la satisfaction à donner ne pouvait l'être que par un être qui fût à la fois homme et Dieu, Homme-Dieu. Cependant la satisfaction de l'Homme-Dieu ne pouvait pas consister dans son obéissance, car elle était due. Il n'en était pas ainsi, selon Anselme, de sa mort à laquelle le Dieu-Homme n'était pas obligé. Dieu l'accepta comme une satisfaction de valeur infinie et l'imputa à l'humanité pécheresse, en état d'affinité avec le Réparateur.

Cette théorie est évidemment la copie fidèle de la conscience mondaine et ecclésiastique du moyen âge. Elle applique la morale chevaleresque de l'honneur blessé qui exige satisfaction, aux rapports de Dieu et de l'homme, sans demander, si une idée qui n'a de sens que dans les relations d'homme à homme, peut s'appliquer raisonnablement aux rapports totalement différents entre le Créateur et la créature et si cette application ne cache pas une indigne diminution de la gloire du Créateur. Remarquons ensuite que cette théorie transporte à l'œuvre du Christ la doctrine catholique des œuvres surérogatoires, méritoires, qui vont au-delà de ce qui est dû et créent un mérite réversible de l'un à l'autre et capable de couvrir un déficit étranger. A ce point de vue, la théorie d'Anselme est conséquente. Au fond elle ne fait que poser le prototype de l'œuvre méritoire ecclésiastique dans l'œuvre du Christ ; la première apparaît ainsi bien établie et justifiée, comme copie et continuation de la seconde. Mais au point de vue

Digitized by Google

protestant, cette théorie est de la dernière inconséquence. En effet, la dogmatique protestante maintient d'une part la grâce absolue de Dieu et l'obligation de tout bien, ce qui entraîne l'impossibilité d'œuvres surérogatoires et, de l'autre, elle retient la théorie anselmienne du mérite infini de la mort du Christ. D'une part, elle rejette en principe, à cause de la responsabilité individuelle, la réversibilité du mérite de l'un sur l'autre et cependant, d'autre part, elle conserve la théorie anselmienne de l'imputation du mérite du Christ à l'humanité pécheresse. C'est la même inconséquence que celle que nous avons constatée dans la doctrine paulinienne de la rédemption; c'est la contradiction entre l'idée et la forme, le but et les moyens. Chez Paul la théorie vicaire n'a été que le moyen de triompher de la religion légale ; de même pour la dogmatique protestante la théorie anselmienne du mérite satisfactoire du Christ a été le moyen de neutraliser celui des autres médiateurs de l'Eglise et en général le caractère méritoire des œuvres humaimes, afin d'ouvrir la voie à la foi justifiante. Mais ni l'un ni l'autre ne se doutaient de la contradiction qui existait entre l'idée et le moyen de la réaliser. Ainsi le protestantisme, tout en niant la rédemption opérée par des actes méritoires *au sein de l'Église*, les maintint pour *ses débuts*. L'Église luthérienne renchérit même sur Anselme en étendant le caractère méritoire à toute la vie du Christ, à son obéissance active. C'était tirer la dernière conséquence de la doctrine catholique des saints et se mettre à la fois dans la contradiction la plus sanglante avec les vues morales du protestantisme.

## X

Les *Sociniens*, conscience logique du protestantisme, firent une critique inexorable de cette théorie. Comment, disaient-ils, accorder avec la bonté divine ce pardon qui se fait payer par un tiers au lieu de se conférer directement et gratuitement, comme la grâce le réclame ? Une pareille dispense de châtiment peut-elle passer pour un véritable pardon et une démonstration de la grâce divine ? — Comment la justice divine peut-elle permettre, exiger qu'un *innocent* porte la peine d'un coupable ? Ce qui passe devant le juge humain pour le comble de l'injustice, sera-ce la justice aux yeux de celui qui en est le *type* souverain ? — Une *seule* mort *corporelle*, comme celle du Christ, adoucie d'ailleurs par la prescience d'une résurrection prochaine, peut-elle passer pour un équivalent de la mort *éternelle* de *tous* les hommes ? Et s'il n'était pas nécessaire d'avoir un équivalent *exactement* correspondant, le rachat du coupable par une expiation vicaire *en général* n'était pas nécessaire non plus. — Enfin, comment l'obéissance active du Christ, à laquelle il était obligé comme tous les autres humains, pouvait-elle avoir un mérite satisfactoire ? Qu'en résulterait-il si nous adoptions sérieusement que le Christ par son vicariat nous a débarrassés du devoir d'obéir aux commandements de Dieu ? Légèreté et paresse, sommeil de la conscience, corruption morale à tous égards, voilà l'effet de cette doctrine de la rédemption.

Les *Rationalistes* firent un pas de plus en combattant en général la nécessité

Digitized by Google

et la possibilité de la rédemption par un Médiateur. L'amélioration morale individuelle, disent-ils, supprime les peines du péché pour autant qu'elles peuvent l'être et qu'elles ne durent pas comme conséquences naturelles du péché. C'est le seul moyen de réparation. Aussi le médiateur Dieu-homme devient-il à ce point de vue un simple docteur et modèle de vertu morale.

Il faut convenir que, si le rationalisme a fait à juste titre la guerre à la *forme* du dogme, il n'a pas su pénétrer jusqu'au *noyau*. En attribuant la rédemption aux efforts moraux de l'homme et en faisant du Christ le représentant et le type de ces efforts, il supprime le principe même de la religion de la rédemption et retombe dans la religion légale. Il est même sur le point d'arracher au sentiment religieux son noyau mystique et de le réduire à une morale abstraite et intellectuelle. En effet, l'union mystique du divin et de l'humain, la présence de l'esprit divin dans l'esprit de l'homme est le noyau objectif de la religion en général, et ce noyau est le principe dominant de la religion de la rédemption. Le supranaturalisme a parfaitement raison de maintenir ce noyau mystique, de ne rien céder de l'immanence réelle du divin en Christ et de considérer la rédemption, non comme une pure œuvre humaine, comme une élévation subjective de l'homme vers l'idéal divin, mais comme un processus vraiment divin et humain à la fois, comme le mouvement de Dieu vers l'homme et par suite de l'homme à Dieu, comme une réalité donnée et non seulement comme un idéal vers l'unité de la vie de Dieu et de l'homme. L'erreur du supranaturalisme consiste à se représenter cette vérité religieuse d'une manière peu spirituelle, extérieure, sensible, en retraçant l'union de Dieu et de l'homme, non comme un processus de l'esprit dans la conscience religieuse de l'Église, à partir de son fondateur, mais comme une incarnation unique de Dieu dans la personne sensible du Christ, et cela d'une manière mythique qui supprime totalement la vérité de la nature humaine. Bref, le supranaturalisme possède sans doute dans le Dieu-Homme de l'Église, la vérité religieuse dans sa profondeur, quoique la forme soit historiquement dénuée de vérité, parce qu'elle est symbolique et mythique; en revanche le rationalisme retient la vérité historique de l'homme-Jésus, ou croit la retenir — car son prétendu Christ historique est pour la plupart un idéal très moderne — mais il laisse échapper plus ou moins le contenu religieux de la religion de la rédemption, la vérité du principe de l'humanité-Dieu.

## XI

Les *accommodements* n'ont pas manqué. On peut les ranger en trois catégories : la mystique, la dogmatique et la spéculative.

L'accommodement *mystique* se retrouve chez les Pères de l'Église des premiers siècles et puis dans la mystique et la théosophie tant catholiques que protestantes des temps postérieurs avec des nuances différentes. Ici la rédemption consiste dans l'union de la nature divine et de la nature humaine, commençant par le Christ et continuant toujours, l'homme devenant Dieu, Dieu devenant homme, incarnation de l'esprit et spiritualisation de la nature ter-

Digitized by Google

restre. Cette théorie offre le noyau le plus simple de toute christologie ecclésiastique. Son seul défaut est celui de la mystique en général : elle est peu déterminée; flottante, chatoyante, équivoque, ce qui, après tout, ne serait guère un défaut au point de vue pratique de l'Eglise; mais scientifiquement, elle est insuffisante.

Les accommodements *dogmatiques* se retrouvent dans les nombreuses hérésies christologiques de l'antique Église qui sacrifient une des deux natures en Christ à l'autre ou bien l'unité de sa personne à la dualité de ses deux natures. Il est inutile de s'étendre sur ces théories : on peut en trouver les détails dans toutes les histoires du dogme. Cependant le dernier essai tenté dans ce domaine est celui de *Schleiermacher;* il mérite une attention particulière à cause de sa finesse et de sa subtilité.

Schleiermacher puise sa doctrine sur le Rédempteur historique dans la conscience de la rédemption de l'Église chrétienne; il conclut de cet effet (la conscience chrétienne) à la cause (le Rédempteur historique). Nous avons, dit-il, la conscience d'un progrès religieux continu, d'un rapprochement de la félicité. Nous savons, d'ailleurs, que ce progrès ne saurait dériver de la vie naturelle, qui est celle du péché, source perpétuelle de malheur, et qu'il n'existe que dans la nouvelle vie de la communauté fondée par Jésus. L'expérience faite au sein de l'Église devant ainsi être attribuée à l'influence de son fondateur, nous devons nous représenter la personne du Sauveur, de manière à pouvoir être la cause suffisante pour produire cet effet. Or, la force productive d'un progrès illimité de la vie religieuse ne saurait loger dans un commencement purement relatif; il en faut un absolument parfait. Il faut donc que le Sauveur ait été le type historique de la piété. La perfection de sa conscience religieuse consistait dans sa force constante qui excluait la possibilité du péché et de l'erreur, et même un combat réel, puisque celui-ci supposerait un minimum de péché réel. Cette conscience parfaite et active de Dieu constituait la présence de Dieu en lui et doit être considérée comme la seule révélation parfaite de Dieu ou comme la seule région primordiale d'une pure présence de Dieu dans la nature humaine. La personne du Rédempteur est donc dans un sens un phénomène merveilleux dans la vie de l'espèce, lequel ne s'explique pas par son développement souillé, mais par un acte originel de la nature humaine non affectée de péché, acte qui a saturé cette nature de conscience divine et a réalisé la notion de l'homme, comme organe de la conscience divine. C'est ce qui n'empêche pas le Sauveur d'être semblable à tous les hommes par l'identité de la nature humaine, qui veut que la force supérieure doive se développer, aussi chez lui naturellement, peu à peu, avec cette différence pourtant que ce développement a dû être libre de tout combat et présenter une transition ininterrompue de l'innocence la plus pure à la force virile la plus accomplie. — Ajoutez, dit Schleiermacher, à ces traits celui d'une forme d'expression et de communication *nationale*; mais sans erreur soit appropriée, soit propagée.

Telles sont les idées fondamentales de la christologie de Schleiermacher, auxquelles il réduisit les formules de la doctrine de l'Église. Nous demandons, puisqu'il est important d'en faire *la critique* : est ce-là une solution du problème que nous offrent les formules traditionnelles ? Le défaut de la forme dogmatique



Digitized by Google

a-t-il disparu pour faire place à une notion exempte de contradictions ? La vérité religieuse de la christologie de l'Église est-elle vraiment épuisée ? Nous sommes forcé de répondre négativement. La christologie de Schleiermacher ne satisfait ni le postulat de l'*intelligence*, ni celui *de la foi religieuse*.

Non, l'intelligence qui veut une notion logique n'est pas satisfaite ici. Les contradictions, pour être plus subtiles et plus cachées, n'en sont pas moins réelles. Le Christ de Schl. veut être semblable à tous les hommes par l'identité de la nature humaine et pourtant il ne participe pas du péché qui en est inséparable. Il sera soumis à la loi d'un développement successif de son esprit, mais sans avoir jamais à lutter, tandis que partout la nature humaine ne se développe que par la lutte. Il aura partagé la nationalité de son milieu, mais sans en avoir été influencé, sans s'être approprié des erreurs populaires. Toutes ces thèses sont aussi incompatibles avec l'histoire qu'avec la psychologie. En comparaison du Jésus de l'histoire, le Christ de Schleiermacher est un être aussi docétique, aussi fantôme que celui de l'Église, mais seulement d'une autre manière.

La foi ne trouve pas davantage ici son compte. Le Sauveur de Schl. a beau être un individu type, il n'est pourtant toujours qu'un être humain et « le Dieu en lui » se réduit au fond à ceci que la nature humaine en lui s'est élevée à la hauteur de sa conscience de Dieu par un acte primordial ; la rédemption est et reste seulement un acte humain, qui n'est que représenté sous la forme d'un acte divin ; mais il n'est pas question, comme la doctrine ecclésiastique l'exige avec raison, d'un mouvement réel de Dieu vers l'homme (incarnation de Dieu), comme la cause efficiente de l'ascension de l'homme à Dieu. En face d'un tel Rédempteur purement humain, l'orthodoxie a le droit d'objecter : Il n'y a que Dieu qui délivre l'homme.

L'erreur capitale de Schleiermacher consiste en ce que, partageant toujours encore la thèse fondamentale de la tradition, *il identifie la cause efficiente de la rédemption avec l'initiateur historique de la religion de la rédemption* sans comprendre que la cause de ce processus spirituel de l'humanité doit se trouver au delà de tous les phénomènes temporaires et sensibles, dans une source transcendante, suprasensible, éternelle, en Dieu, et que vis-à-vis de cette cause absolue, l'initiateur historique et son Église historique rentrent dans la catégorie des moyens et des phénomènes temporaires. Cette confusion erronée de cause éternelle et de moyen temporaire se fait sentir surtout dans la doctrine de l'œuvre du Christ. Schl. décrit cette œuvre en disant : Elle consiste à faire entrer les individus dans la force et le bonheur de la conscience divine du Christ. Or, il ne saurait se dissimuler que depuis la mort de Jésus, cette introduction est *directement* l'œuvre non du Christ historique mais celle de l'Église ; que cette œuvre ne peut être considérée *indirectement* comme celle du Fondateur, qu'autant que l'Église agit sous son impulsion constante et à l'aide de son image gravée dans les cœurs. On peut demander si l'Église opère en effet sa rédemption *uniquement* sous l'impulsion de son fondateur et à l'aide de son image *vraiment* historique. Schleiermacher l'admet sans le prouver. Remarquons surtout que pour l'humanité historique successive, le rédempteur n'est plus le Christ lui-même, mais l'Église chrétienne. Eh bien ! dit-on, c'est l'acception vraiment historique et concrète de la rédemption chrétienne. Mais qu'on

Digitized by Google

y prenne garde. En s'imaginant de compléter l'insuffisance d'un Sauveur purement humain par l'insertion de l'Église également humaine, on rentre dans l'Église catholique et on sera incessamment poussé vers la confusion de l'objectivité *historique du moyen humain* du salut avec l'objectivité *absolue de sa cause divine*, c'est-à-dire on sera poussé vers cette apothéose de l'Église que le protestantisme dès son début avait condamnée dans la dogmatique catholique. Il en résulte qu'à l'heure qu'il est la dogmatique protestante se trouve évidemment placée devant cette alternative décisive : *ou* elle persistera dans l'identification de la cause divine de la rédemption et de son moyen humain ; alors elle sera forcée de reconnaître comme source absolument divine du salut non plus seulement le fondateur historique de l'Église, mais encore également l'Église elle-même : ce sera renier la Réformation qui a fait de l'Église le moyen purement humain du salut divin ; ou bien elle poussera l'œuvre de la Réforme et appliquera aussi la distinction commencée par elle entre la cause divine et le moyen humain à l'origine de l'Église ; alors elle devra faire une distinction évidente dans la christologie entre la révélation divine (le Logos éternel) et son premier organe humain (le Jésus historique) ; entre l'œuvre rédemptrice de l'Esprit de Dieu, cause égale partout et toujours, et l'œuvre individuelle de Jésus, forme historique initiale de la religion de la rédemption. Or, c'est là la pensée fondamentale de toute christologie spéculative.

## XII

*La doctrine spéculative* de la rédemption est, dans ce sens, aussi ancienne que la théologie chrétienne, qu'elle est l'expression déterminée de cette doctrine mystique que nous trouvons déjà chez les plus anciens Pères de l'Église et même dans les écrits pauliniens et johanniques. Mais elle ne revêt un caractère scientifique que dans la philosophie moderne.

D'abord chez *Spinosa*. Le salut, dit-il, ne réclame pas absolument la connaissance du Christ selon la chair (le Jésus historique), mais il n'en est pas *de* même du Fils éternel de Dieu, c'est-à-dire de l'éternelle sagesse de Dieu qui s'est révélé en toutes choses, mais principalement dans l'esprit humain et plus que chez tous les autres en J.-C. ; car sans cette sagesse de Dieu, personne ne peut parvenir au salut, puisqu'elle seule enseigne ce qui est vrai et faux, bon et mauvais.

*Kant*, à son tour, déclare aussi que le Christ idéal, c'est-à-dire l'idéal de l'humanité agréable à Dieu, est l'unique objet essentiel de la foi salutaire. L'origine et la confirmation de cette idée se trouvent dans la raison humaine ; mais elle se rend sensible dans une personne historique dont la force morale s'est prouvée par une activité bienfaisante qui a triomphé de toutes les résistances. Il est possible de supposer que l'expérience offre une pareille perfection morale, mais on ne saurait jamais l'affirmer avec une certitude absolue. Au reste, cela n'est pas nécessaire, puisque en tous cas l'idéal caché plus ou moins parfaitement sous l'apparition sensible, est l'objet proprement dit de la foi religieuse.

*Jacobi* distingue encore plus nettement entre l'idéal religieux et la réalité

Digitized by Google

historique. Je comprends, écrit-il à Claudius, comment tout ce qui peut être vu de divin et tout ce qui par cette vue peut porter à la vie divine, se présente à toi sous l'image et le nom du Christ. Tant que tu n'honores en lui que ce qui est bon et divin en soi, ton âme reste debout et tu ne dégrades pas la raison ou la moralité en toi par l'idolâtrie. Peu importe au point de vue de la vérité essentielle de ta représentation et de la valeur des sentiments qui en découlent ce que le Christ, hors de toi, a été en soi; peu importe que la réalité corresponde à ton idée, peu importe même qu'il y ait une réalité quelconque. Ce qui importe, c'est qu'il soit en toi; or en toi il est un être vraiment divin. C'est par lui que tu contemples la divinité pour autant que tu peux la contempler et en t'élevant *avec* lui vers les idées les plus élevées, tu t'imagines, par une illusion inoffensive, de t'élever seulement *par* lui.

*Fichte* distingne dans la christologie ecclésiastique deux éléments d'une valeur très différente: l'élément *métaphysique*, qui contient l'intelligence de l'unité de l'existence humaine et de la vie divine en général; et l'élément *historique* qui prétend que cette unité est parvenue pour la première fois à la conscience par Jésus de Nazareth et en lui. Le premier élément seul rend heureux, le second nullement; il ne fait que rendre intelligent. Si quelqu'un est uni à Dieu, il est indifférent comment il est parvenu à l'être; ce serait se livrer à une œuvre bien inutile que de se retracer toujours le chemin au lieu de vivre de la chose. Le seul moyen de salut, c'est la mort de l'égoïsme, *la mort avec Jésus*, la régénération, mais le salut ne gagne rien à connaître l'histoire de l'enseignement.

A entendre *Schelling*, la trinité et l'incarnation divine constituent l'idée centrale du christianisme, mais l'incarnation ne doit pas être envisagée empiriquement, comme un événement isolé dans le temps; dans cette acception, elle n'a pas de sens, puisque Dieu est en dehors du temps. Mais elle est éternelle; en Christ elle a atteint son apogée et entre ainsi dans sa pleine réalisation, puisque l'unité du fini et de l'infini qu'il a été le premier à connaître clairement, devait parvenir par lui à tous et devenir ainsi le principe général d'une nouvelle conception du monde. Cependant, malgré ce caractère d'initiateur, le Christ, comme individu, est un personnage très compréhensible et l'origine du christianisme s'explique très bien par le concours de l'esprit oriental et occidental. Il en résulte que le contraste du chrétien et du non chrétien n'est pas absolu. Toutefois la vérité et la nécessité de l'idée chrétienne sont indépendantes de l'histoire de leur propagation.

L'explication que *Hegel* a donnée de la christologie est aussi instructive que mal comprise. On l'a prise tantôt pour supranaturaliste, tantôt pour naturaliste, quoiqu'elle ne soit ni l'un ni l'autre. Voici sa pensée : la désharmonie qui règne dans l'esprit humain et qui est à la fois sa faute et son malheur, ne saurait être abolie par lui-même, puisqu'en qualité d'esprit individuel, il se trouve engagé dans une liberté abstraite et par conséquent dans la contradiction qu'il doit surmonter. La suppression de cette désharmonie dans l'individu suppose au contraire la connaissance de cette vérité que la contradiction *en soi* est déjà levée, c'est-à-dire dans l'essence de l'esprit absolu, en tant qu'il est l'unité de soi-même et du fini, l'amour conciliateur. L'homme ne peut se savoir entré dans

Digitized by Google

la communion de Dieu que lorsque Dieu n'est pour lui ni un étranger, ni un ennemi, mais la base et le soutien de sa propre vie spirituelle. Mais comment parviendra-t-il à cette conscience de son vrai rapport avec Dieu? L'essence de l'esprit consiste dans l'unité de la nature humaine et de la nature divine : or cette essence entre dans la conscience de l'humanité religieuse sous la forme de la contemplation, sous l'image d'un homme-Dieu déterminé. Ainsi la représentation de l'homme-Dieu dans la foi de l'Église, se déclare avant tout comme le réfléchissement de sa propre conscience, comme le miroir dans lequel l'esprit religieux contemple sa propre nature à la fois divine et humaine. — On demande dans quel rapport se trouve le fondateur historique avec cette conscience de l'Église. Hegel répond : Jésus a puisé dans l'unité réelle de sa conscience avec la volonté divine, ce qui constitue la présence du divin dans le vrai humain, cette vérité, révélée d'ailleurs aux autres par l'enseignement et la vie : que la réconciliation de l'homme avec Dieu n'est pas un objet qu'il faut conquérir, mais qu'elle est une réalité ; que Dieu n'est pas loin, n'est pas au delà, mais qu'il est présent dans son royaume, qu'il est amour ; et qu'il s'agit seulement de faire passer dans son propre sentiment cette vérité et d'en faire la base de la conscience religieuse. Cependant, comme la pleine intelligence spirituelle de la révélation de Jésus ne s'ouvrit pour l'Église qu'après sa mort, elle fit de cette mort le centre de la réconciliation et la considéra comme l'amour absolu qui triomphe du fini dans le fini lui-même. Voici donc la vérité capitale qu'exprime la double représentation de la personne de l'Homme-Dieu et de sa mort expiatoire : la contradiction du fini en soi est déjà résolue en Dieu, le mal en soi est déjà vaincu dans la véritable essence de l'esprit. Il ne reste que l'appropriation individuelle de cette réconciliation existante en soi, par la foi et le consentement de la volonté ; alors le mal s'est évanoui et le péché est pardonné aussi pour la conscience individuelle. Or ceci est d'une part le fait de l'individu, de la volonté humaine qui immole sa nature inférieure, son égoïsme (meurt avec Christ) ; et d'autre part le fait de l'Esprit de Dieu en lui, lequel par la foi devient l'esprit de l'homme. La mission de l'Église consiste à faire passer intérieurement à l'individu le bien et le vrai par l'exercice et le développement, à faire l'éducation de l'Esprit en sorte que la vérité s'identifie de plus en plus avec lui-même et devienne sa volonté, son esprit à lui.

En présence de ces profondes pensées, on se demande s'il faut s'étonner plus de la grossièreté de ceux qui ont pu y introduire simplement l'Homme-Dieu historique de la dogmatique, ou de la frivolité de ceux qui ont ramené cette christologie à la vie naturelle de l'espèce humaine, comme si celle-ci était déjà dans sa vie physique et dans sa culture, l'unité du divin et de l'humain, le Fils éternel de Dieu, parce que l'imperfection et la mort dans les individus s'évanouissent toujours spontanément dans la vie de l'espèce (Strauss). Il n'y a là qu'une caricature de la pensée de Hegel, dont Biedermann a indiqué la véritable clef.

En comparant ces différentes théories spéculatives, on ne tarde pas à constater qu'elles ont en commun un grand trait, tout en différant du reste considérablement.

*Ce trait commun*, caractéristique du point de vue spéculatif, consiste dans la *distinction* bien accusée entre le fondateur historique, son œuvre et sa souffrance

Digitized by Google

d'une part, et le principe religieux général, mis en rapport plus ou moins intime avec Jésus de l'autre ; ce qui entraîne la condamnation de l'identification du principe avec son organe historique qui règne dans la dogmatique dès l'origine.

En revanche *ces théories diffèrent* tant par l'acception du *principe* qu'elles trouvent représenté dans la christologie que par le *rapport* de ce principe *avec* le *fondateur de l'Église*. Selon les uns le principe chrétien consiste dans l'idéal de l'humanité agréable à Dieu, en d'autres termes, dans l'idéal du bien et du vrai. Selon les autres, le principe consiste dans la vérité métaphysique de l'unité de l'infini et du fini, de l'esprit divin et de l'esprit humain. Le premier est trop étroit, le second trop large. Selon le premier, la conscience religieuse serait de nouveau renvoyée à un devoir, à une poursuite sans fin de la communion de Dieu, à un progrès qui ne satisfait jamais, tandis que la religion de la rédemption réclame l'union à Dieu comme un présent, comme une réalité, non simplement comme un idéal à réaliser. Suivant le second principe, l'union du cœur à Dieu, religieuse et uniquement à réaliser par les processus religieux de la vie, devient une unité d'essence, abstraite et métaphysique, du fini et de l'infini, d'où résulterait que la rédemption religieuse se résout dans la pure connaissance théorique de cette vérité métaphysique. Ce n'est pas là cependant la pensée ni de Fichte, ni de Hegel, puisque l'un et l'autre déclarent expressément que l'appropriation subjective de ce principe est déterminée par l'acte de la volonté qui sacrifie son moi égoïste, c'est-à-dire par *la mort avec Christ*.

C'est ainsi que se corrige l'acception défectueuse du principe et que celui-ci n'est fidèlement rendu qu'en disant qu'il exprime le fait spécifiquement religieux de la religion de la rédemption.

Quant au rapport du principe avec le fondateur historique de la religion, les uns ne voient dans le Christ de la foi que la personnification de l'idéal en déclarant qu'on ne saurait rien connaître de la réalité historique de Jésus et en la laissant de côté comme plus ou moins indifférente. Les autres au contraire insistent sur l'importance personnelle du Fondateur, à titre de premier organe et prédicateur de la vérité rédemptrice, sans tenir compte du côté idéal de sa personne propre à la foi de l'Église et sans l'expliquer. Hegel enfin a tenu compte des deux faces de la question et les a traitées avec sagacité, mais il ne les a pas suffisamment distinguées l'une d'avec l'autre.

Ce sera maintenant à nous de conclure. Trois questions se présentent :

1. La question *philosophique* relative à l'essence et à la base de la rédemption.

2. La question *historique* touchant la réalité du fondateur et son action dans l'histoire.

3. La question *dogmatique* de l'origine et de l'importance de l'acception idéale de la personne et de l'œuvre du Médiateur.

La première s'occupe de l'idée pure ; la seconde de l'apparition historique dans le passé ; la troisième de l'expression continue de l'idée par la symbolique de l'apparition idéale ou du mystère dans le culte.

Digitized by Google

## XIII.

*La rédemption est un processus de l'esprit qui n'a lieu que dans l'homme et qui n'a sa cause qu'en Dieu.*

Elle ne peut *avoir lieu que dans les profondeurs du cœur humain.* Le mal dont nous devons être délivrés consiste dans l'antagonisme entre notre cœur et l'ordre du monde, antagonisme qui est à la fois notre faute et notre malheur. Notre *faute* en tant que nous ne voulons pas, comme nous sommes obligés à faire, en résistant à la loi de notre liberté, soit par l'obéissance servile de l'esclave, soit par la désobéissance arbitraire du péché. Notre *malheur* en tant que nous devons souffrir ce que nous ne voudrions pas, soit par la souffrance intérieure de la coulpe qui nous fait subir le jugement du sentiment moral sur notre égoïsme récalcitrant, soit par les souffrances extérieures des maux qui nous font sentir le néant de notre volonté égoïste vis-à-vis de la volonté souveraine de l'ensemble. Notre malheur consiste donc dans le double antagonisme entre le moi et l'ordre divin, ses exigences et ses dispensations, ce refus opposé à l'obligation et à la nécessité ; être délivré de ce malheur, voilà notre salut. En nous délivrant de cet antagonisme, la rédemption ne peut être qu'un processus dans chaque esprit humain, non un fait extérieur qui se serait accompli en faveur de l'homme en un certain lieu, à une certaine époque. Cela ne serait possible qu'au cas que le malheur à faire disparaître ne consistât qu'en maux extérieurs dont la délivrance pourrait s'accomplir par l'un en faveur de l'autre. Mais voilà ce que défend l'acception plus profonde du malheur dans l'esprit de la religion de la rédemption. Celle-ci reconnaît pour mal fondamental l'affection de la chair, l'égoïsme ; d'où il résulte que la délivrance du mal ne peut consister que dans un changement de disposition, une μετάνοια, c'est-à-dire dans un processus intérieur.

*La réconciliation peut encore moins avoir Dieu pour objet.* Ceci supposerait un antagonisme à faire cesser entre la colère et l'amour en Dieu. Or le propre de la conscience dans la religion de la rédemption consiste à reconnaître Dieu comme l'Amour, comme l'Esprit du vrai et du bien, un en lui-même et par suite ramenant notre antagonisme à l'unité (grâce et vérité). Dieu, a-t-on dit, doit être réconcilié pour témoigner de l'amour. Mais cette idée résulte d'un point de vue inférieur de la conscience de Dieu et de la conscience de soi. On la retrouve dans la doctrine juridique de Paul, du moins pour la forme ; au fond il s'élève plus haut par sa conception du péché comme naturel à l'homme charnel et par sa doctrine de la prédestination. En effet, si Dieu a enveloppé tous les hommes dans la désobéissance, afin de faire miséricorde à tous (Rom. XI. 32), il ne saurait être offensé du péché qu'il a ordonné lui-même au point de devoir obtenir satisfaction pour témoigner sa grâce. Ajoutons qu'en mettant l'accent sur la mort et la vie en communion avec Christ, l'Apôtre adopte une vue mystique qui va au delà de cette forme juridique. Le noyau de la doctrine de Paul et plus encore de celle de Jean, consiste à contempler dans la vie et la mort du Christ la révé-

Digitized by Google

lation de l'amour de Dieu, en sorte que Dieu n'est pas l'objet mais l'Auteur de la réconciliation humaine. Καταλλάγητε τῷ θεῷ : laissez-vous réconcilier avec Dieu et par lui, voilà le noyau impérissable de la doctrine chrétienne de la rédemption sous un double rapport : 1° que Dieu n'est pas l'objet de la réconciliation, mais que celle-ci a lieu dans l'intérieur de l'homme, dans sa volonté ; 2° que l'homme ne crée pas la réconciliation par sa volonté, mais qu'il l'accepte comme partant de Dieu qui en est l'auteur.

Si la rédemption s'accomplit *dans* l'homme et nulle part ailleurs, elle ne procède pas de lui ; *sa cause est en Dieu*. Lorsque le pélagianisme et le rationalisme nous représentent l'homme se délivrant lui-même par son libre arbitre, ils évitent sans doute l'erreur de la doctrine ecclésiastique, mais pour se jeter dans des contradictions irrationnelles. Comment serait-il possible que la liberté subjective de l'homme seule abolît l'antagonisme, tandis qu'elle y est engagée elle-même ? Le malheur, la captivité de notre esprit ne consiste-t-elle pas précisément dans les bornes et les faiblesses de l'homme en présence de la loi du devoir et de la nécessité de la destinée? Si la volonté humaine pouvait se dégager de ces liens, elle n'aurait jamais besoin d'une délivrance religieuse, ni d'un Dieu libérateur, puisque toute religion repose sur ce principe, que l'esprit fini, ne saurait par lui-même se dégager des contradictions du fini, mais uniquement par la force de l'esprit infini, libre et libérateur, de Dieu. Il en résulte qu'au lieu d'aspirer à la rédemption par lui-même et pour lui-même, l'homme doit, au contraire, renoncer à vouloir être quelque chose d'à part, renoncer à sa volonté égoïste et se livrer à la volonté harmonique de la raison et de la bonté éternelles, qui se déploiera alors en lui, comme la force unissante, comme l'amour conciliateur. En faisant à Dieu le sacrifice de ta volonté propre, qui est la fois ton délice et ton malheur, tu sentiras que sa volonté qui se révèle à toi, dans l'ordre moral et physique, n'est pas la borne de ta liberté, mais sa vraie réalisation, sa forme rationnelle, son bien suprême ; que cette volonté n'est pas une loi qui juge et condamne, mais une force intérieure, créant le libre amour du bien et la joie de l'activité et de la souffrance, le Saint-Esprit de la paix et de la liberté dans l'union avec Dieu. Aussitôt l'aspect du monde change : tu reconnais, là où tout te paraissait auparavant sombre et pénible, les lois de la sagesse éternelle et tu trouves, avec la soumission volontaire et la confiance joyeuse, la force de supporter et de triompher. Mais autant il est vrai que cette délivrance intérieure dépend du sacrifice de la volonté propre, autant il est vrai que ce sacrifice n'est possible qu'à condition que nous sachions que la réconciliation est donnée déjà dans l'amour et la sagesse de Dieu et que nous n'avons qu'à nous abandonner à cette volonté parfaite du bien pour être délivrés de tout mal par l'union avec elle. Chez la plupart, sans doute, cette connaissance s'obtient par des moyens extérieurs, spécialement par la prédication des héros religieux et puis par celle de l'Église ; mais elle ne parvient à la certitude intime que par cette vue individuelle qui pénètre les phénomènes embrouillés de l'existence pour en saisir la vraie importance, la cause éternelle et le but, et en reconnaît le pivot dans la volonté de Dieu immuable et parfaite.

Le langage religieux qualifie avec raison cette vue *d'illumination* divine, puis-

Digitized by Google

que par elle l'âme voit apparaître une lumière supérieure qui déchire le voile du monde sensible. C'est la gloire, l'harmonie intime de l'Esprit ordonnateur du monde, qui se révèle à elle ; dans ce jour, *sub specie æternitatis*, le monde et l'homme prennent un autre aspect, et les contradictions phénoménales s'harmonisent. La vie en profite ; la vérité supérieure qui se lève dans l'âme, opère énergiquement sur le sentiment et la volonté, en brise l'égoïsme et les pousse vers la volonté divine qui vient à leur rencontre. Ainsi la connaissance rédemptrice de la vérité ne se consomme que par le concours de la volonté humaine avec la volonté divine. De là naît une paix, une liberté, une vie supérieure qui n'est pas émanée de nous-mêmes, mais n'en est pas moins à nous, qui est élevée au-dessus de la vie naturelle et n'est pas cependant contraire à la nature ; cette vie est notre vraie nature et notre vraie destination, notre vie accomplie et pleinement satisfaite dans l'union à Dieu.

Voilà ce que le christianisme appelle *l'état d'enfants de Dieu*. Nous y entrons par la foi au fils de Dieu ou, ce qui revient au même, par l'Esprit de Dieu. Avec la domination de la chair disparaît la crainte que remplacent l'amour (qui est l'accomplissement de la loi) et la confiance filiale (qui est sûre de triompher du monde), car si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres. Les stoïciens postérieurs reproduisent la même idée. Sénèque dit : « Obéir à Dieu, c'est la liberté. » Epictète demande : « Comment pourrai-je devenir libre ? » Il répond : « Non par une volonté arbitraire, qui n'est que démence et le contraire de la vraie liberté, mais par la discipline de nous-mêmes, en apprenant à vouloir les choses telles qu'elles se présentent, telles que Dieu les a ordonnées. Celui qui s'abandonne à Dieu, marchera sûrement. S'abandonner à Dieu, c'est vouloir ce qu'il veut et ne pas vouloir ce qu'il ne veut pas. Or voilà ce qu'on fait en étudiant les vues et le gouvernement de Dieu. J'estime que ce que Dieu veut vaut mieux que ce que je veux. Je m'attache à lui comme serviteur et imitateur ; tout ce que je désire et tout ce que je veux est à lui. Voici le chemin qui conduit à la liberté, voici la délivrance de l'esclavage, c'est de pouvoir dire de tout son cœur : Conduis-moi, ô Zeus, conduis-moi, ô Destin, là où vous m'avez destiné à aller. » On trouve enfin des pensées analogues dans la mystique persane. Ici le processus intime de la rédemption se rattache également à Moïse, Jésus et Mahomet, comme types et conducteurs dans le sens d'un syncrétisme qui ne considère les religions diverses que comme diverses formes de la même vérité. On peut dire, sans doute, que toutes les religions partagent jusqu'à un certain point l'idée de la rédemption, qui est le nerf de la religion ; mais il faut se hâter d'ajouter qu'elles ne la partagent pas au même degré. Dans les religions de la nature il ne saurait être question en aucune manière d'une rédemption spirituelle. Dans les religions légales, telles que le judaïsme et l'islam, elle n'est conçue que d'une manière extérieure ou bien comme idéal de l'avenir. Ce n'est qu'au sommet de la conscience religieuse et morale de l'humanité qu'on conçoit la rédemption comme le processus de la délivrance du cœur dans l'union à Dieu et comme présent vivant. Si quelques individus çà et là ont pu atteindre cette hauteur par des voies différentes, il est de fait qu'elle n'est devenue le principe d'une religion positive que dans deux phénomènes historiques : le buddhisme et le christianisme. Ils ont en commun

Digitized by Google

que l'idée de la rédemption forme le centre de la religion et qu'on la considère comme le processus de l'esprit qui fait cesser l'antagonisme douloureux qui existe entre le cœur humain et l'ordre divin. Mais voici la différence. Dans le buddhisme, cette réconciliation présente un caractère négatif prédominant ; la rédemption consiste dans la suppression du mal par le renoncement à sa propre volonté. Dans le christianisme, le côté positif se joint au côté négatif : l'acquisition d'un salut réel, d'une vie supérieure par le sacrifice du moi naturel à Dieu. Il ne s'agit que de tuer la volonté propre, ou plutôt la volonté propre est conservée comme membre libre au service de l'ensemble, comme force précieuse en faveur du travail consacré aux biens positifs de la vie. Il est évident que ce principe est beaucoup plus riche que le précédent ; il a déployé aussi une puissance historique bien autrement productive. Il faut cependant reconnaître la valeur du buddhisme, surtout pour les races orientales ; il faut avouer aussi que si, grâce à son caractère passif, il se prête moins à une puissante révolution dans le monde, il est aussi moins exposé au danger de se dégrader par les intérêts mondains des individus et les intérêts politiques des peuples. Plus un principe est riche, profond, vaste, plus aussi il court risque de se dénaturer dans ses manifestations. C'est ce qu'il ne faut jamais oublier en comparant les effets pratiques des religions respectives.

## XIV.

Notre seconde question était : Quel est le rapport qui existe entre le principe de la rédemption et la foi au médiateur ? Cette question en renferme deux autres : Quelle est l'importance *historique* des fondateurs de religion ? et quelle est leur importance *idéale* dans la foi de leurs communautés ? Nous commençons par la première : *la réalité historique des fondateurs de religion.*

Ce qui distingue les génies initiateurs de l'histoire religieuse d'avec l'Église qui leur succède, ne saurait consister dans une nature spécifiquement différente de leur conscience religieuse ou en général de leur existence humaine. Cette différence ne peut consister qu'en ce que le principe religieux caractéristique, qui est devenu une propriété de l'Église, est apparu en eux d'une manière originale et s'est déployé avec une force créatrice très puissante. S'ils se sentent en possession d'une révélation divine spéciale, le contenu de celle-ci n'est pas différent de celui qui devient par la communication l'objet de la même expérience vivante chez les autres. La différence peut être graduelle, elle n'est pas spécifique, quant à la conscience de Dieu et la conception du monde, la manière d'expliquer la vie humaine, l'attitude en présence de ses biens et de ses maux, la détermination des devoirs qu'elle impose et surtout celle du bonheur suprême de la vie ; bref, tout ce qu'entraîne la notion d'un principe religieux et tout ce qui constitue le noyau caractéristique d'une personnalité religieuse. La vie religieuse de l'Église se forme non exclusivement, mais essentiellement sous l'influence de son fondateur, sous l'impression de sa personna-

Digitized by Google

lité telle qu'elle se révèle par la parole et la vie. Il faut par conséquent que le même esprit pieux qui respire dans l'Église, ait animé aussi le fondateur qui l'a communiqué. Déjà la continuité qui règne entre la tête et les membres, entre le point de départ et le progrès, suppose que l'un ne saurait avoir une conscience religieuse essentiellement différente de celle de l'autre. Sans doute, il faut admettre un degré extraordinaire d'originalité et de force expansive chez le fondateur; mais la différence relative ne doit pas être érigée en différence absolue. En effet, quelque nouveau que soit un pareil phénomène religieux, il ne laisse pas pourtant, comme le montre l'analogie des génies dans d'autres domaines, d'être un enfant de son temps et de son peuple, de dépendre dans une certaine mesure du milieu où il se produit, et par suite de participer des bornes humaines de tous les phénomènes historiques. Disons même qu'une appréciation impartiale de l'histoire constate que les nouveaux principes, religieux ou autres, manifestent à leurs débuts dans les initiateurs plus de force et d'abondance que de clarté et de pureté. C'est une loi de l'histoire qu'à leur apparition les principes nouveaux se trouvent encore mêlés aux anciens dont ils doivent se dégager ; que les éléments les plus contradictoires fermentent pêle-mêle ensemble ; que l'activité des éléments nouveaux est encore liée aux formes des anciens qu'ils dépassent essentiellement et qu'ils prétendent vaincre. Que ésulte-t-il de ce fait si simple et généralement accepté en théorie ? C'est qu'on ne saurait envisager l'apparition d'un nouveau principe religieux dans le fondateur d'une communauté comme suprême et absolument parfaite. Que si l'on objecte que les éléments temporaires et nationaux concernent seulement l'apparition du personnage religieux et non son essence, nous répondrons que la distinction est parfaitement juste quant au principe, mais est absurde quant à son premier organe historique. En effet, qu'est-ce qu'une personnalité historique si ce n'est un phénomène individuel déterminé par le temps et l'espace ? Supprimez cette détermination et ces bornes individuelles, et il ne reste que quelque chose de général qu'on pourra définir peut-être, mais qui ne sera certainement pas une personnalité réelle. Sans doute, on peut former un idéal à l'aide de personnages historiques dépouillés de tous les traits qui constituent leur individualité avec ses bornes et ses défectuosités ; mais quel que soit le prix d'une pareille idéalisation en vue des besoins pratiques, en théorie la différence entre l'idéal et la réalité historique subsiste toujours. — Qu'on ne dise pas non plus qu'ainsi l'idée religieuse est rabaissée à l'état de représentation abstraite et manquant de réalité, tandis que la religion de la rédemption exige la présence réelle de la révélation divine dans l'humanité. Cette dernière considération est très juste, mais elle prouve seulement que cette conception abstraite du principe chrétien comme idéal (selon Kant et Jacobi) est insuffisante. Mais ce n'est pas ainsi que nous l'entendons. Le principe de la rédemption est pour nous la vie de l'esprit filial, réalisée dans l'Église. Cependant autant il est certain que ce principe est apparu réellement dans l'Église chrétienne grâce à son fondateur, autant il est vrai que le principe même s'étend au delà de toute apparition déterminée et par conséquent aussi au delà de celle de son premier organe; il ne se réalise pleinement que dans l'ensemble de l'Église qui se développe historiquement, non à ses débuts. Ici, comme partout le développement continu n'est pas seulement

Digitized by Google

une propagation extensive, mais à la fois intensivement un perfectionnement. On ne disconviendra pas de cette vérité quant au christianisme, si l'on songe combien il est redevable du développement de son principe, déjà peu après son établissement, à Paul, puis à l'auteur alexandrin du quatrième évangile, plus tard à un Athanase et un Augustin, à un Luther et un Zwingle, à un Spener et un Lessing.

## XV.

Il nous reste à fixer *l'importance du Christ idéal dans l'Église*. Il serait à désirer qu'on la distinguât de la réalité historique. On pourrait alors d'une part donner toute liberté à l'intelligence et aux études historico-critiques qu'elle poursuit et de l'autre rendre davantage justice à la valeur religieuse du Christ de la dogmatique ecclésiastique. Du moment qu'on s'est convaincu que le Christ dogmatique de l'Église est quelque chose de tout à fait différent du Jésus de l'histoire, on est obligé à se rendre compte du motif de ce Christ idéal et de son importance continue pour le culte. En effet, ce serait une puérilité que d'attribuer uniquement le développement du dogme christologique aux spéculations insensées des Pères grecs. Si l'on prétend expliquer la foi à la divinité du Sauveur par le pieux besoin d'honorer autant que possible un Maître chéri, il faut dire que l'explication est insuffisante et ne saurait rendre compte de cette foi dans les deux religions de la rédemption.

La doctrine ecclésiastique de la nature divine du Christ partit évidemment de la théologie de Paul et de Jean. Or toute impression immédiate de la vie historique de Jésus manqua à l'une comme à l'autre. Il en résulte que l'image dogmatique que l'Église s'est formée du Christ est dès le principe un produit de la conscience chrétienne indépendant du sol historique, l'objectivation du principe de la rédemption, de la filialité divine, de l'habitation de Dieu dans l'homme; on en a fait une image individuelle. Un pareil procédé était ici un besoin nécessaire, parce que ce principe ne pouvait guère se faire comprendre de tous par un autre moyen. Les doctrines purement théoriques sur Dieu et le monde, objet de l'enseignement philosophique, peuvent se transmettre en formules et en démonstrations abstraites et sont indépendantes de la personne du Docteur, du Maître, du chef de l'école. On peut affirmer également que les préceptes moraux et cérémoniels d'une religion principalement légale peuvent au besoin se passer de l'exemple de leur auteur; il suffit ici que l'infaillibilité de la source de la révélation où l'on puise, soit garantie à la conscience du croyant. On le voit dans l'Islam; la doctrine de la révélation du Coran est beaucoup plus importante que celle de la personne du prophète. Il en est tout autrement dans la religion de la rédemption : son principe ne consiste ni en dogmes théoriques ni en préceptes moraux, mais dans le vrai rapport de l'homme avec Dieu et le monde, expérimentalement constaté comme effet d'une révélation divine. C'est un fait intérieur qui se renouvelle toujours, c'est l'union du cœur à Dieu qui s'ouvre à lui. Or ce fait, cette union, ne saurait s'exprimer et se communiquer

Digitized by Google

d'une manière plus précise et plus simple que sous l'image d'une personnalité dont l'essence consiste à être la pure expression de ce vrai rapport de Dieu et de l'homme, la représentation idéale, typique de leur union, bref le symbole personnifié de l'idée de l'Homme-Dieu.

FIN.

---

# DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

## ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** — *Séance du 24 mars.* M. Oppert continue sa communication sur les inscriptions du roi Guéda. Après avoir rappelé et exposé à nouveau les arguments sur lesquels s'appuie l'opinion qui reconnaît l'existence d'une langue dite *sumérienne*, apparentée aux idiomes touraniens et pour laquelle aurait été créée et employée pour la première fois l'écriture cunéiforme, il explique une inscription qu'il considère comme écrite en cette langue. Elle est gravée sur le dos d'une statuette et elle nous apprend que cette figure représente un prince nommé Gudéa. M. Oppert la traduit ainsi : « Voici érigée dans le temple du dieu Ninsah, son roi, la statue de Gudea, gouverneur de Sirtella, qui a bâti le temple de Mulkit. Il donnera journellement, aussi longtemps qu'il sera gouverneur, un *bath* de lait, un *épha* de pain, un demi-*épha* de... (mot douteux), un demi-*épha* de pain consacré, pour écarter la malédiction divine. Il tiendra sa promesse dans le temple du dieu Ninsah. Pour accomplir la volonté du dieu, puisse-t-il accomplir son vœu, et que sa parole devienne vérité ! » Le *bath* et l'*épha* étaient deux mesures équivalentes (environ 20 litres), employées l'une pour les liquides, l'autre pour les choses sèches. — *Séance du 31 mars.* M. Oppert continue sa communication sur les inscriptions sumériennes de la Chaldée. Revenant sur une inscription du roi Gudea, dont il a déjà parlé, il signale, dans ce texte, deux noms propres géographiques, *Maggan* et *Melukka*. Ces noms, d'après l'inscription, sont ceux de deux pays d'où Gudea avait fait apporter, par des vaisseaux, des matériaux pour la construction de sa ville de Sintella, en Chaldée. M. Oppert indique diverses raisons de penser que *Maggam* désigne la péninsule du Sinaï et *Melukka* la Libye. M. Georges Perrot fait remarquer la difficulté qu'il y a à admettre qu'on ait été de Chaldée chercher des matériaux de construction en Afrique et au Sinaï. Il fallait pour cela faire toute la circumnavigation de l'Arabie. C'était un voyage qui devait demander plusieurs mois, peut-être une demi-année, tant à l'aller qu'au retour. M. Heuzey ne croit pas cette objection décisive. Pour les Orientaux, le temps est peu de chose; ils

Digitized by Google

préfèrent de beaucoup un procédé lent et facile à un procédé rapide et pénible. Or il n'est guère de mode de transport plus facile que la navigation. De nos jours encore, en Orient, on exploite de préférence les carrières situées au bord de la mer, et l'on charge les pierres, aussitôt extraites, sur des bateaux qui les emportent parfois à de grandes distances et restent fort longtemps en route. M. Oppert explique ensuite une inscription sumérienne du roi Urbar ou Likbagus, qu'il traduit ainsi : « Au dieu Ninsah (soit Popsut-al, soit Nergul, soit Ninip), le guerrier puissant de Mul-pit, [a dédié cette statue]. Likbagus, le gouverneur de Sintella, le rejeton issu de la souveraine de la grande influence, celui qui atteste la constance du cœur de la déesse Nina et qui est favorisé par l'influence de Ninsah, celui qui honore le nom heureux de Bagus, le favori d'Ea-Kin, béni par la parole d'Istar, l'esclave exaltant le dieu-roi d'Erech, l'aîné de la fille de l'Abgan. — Je suis Likbagus, Ninsah est mon roi. (Lacune de plusieurs lignes non expliquées, où devait se trouver cette idée : Mes prédesseurs érigèrent un autel.) — Ils le firent de la hauteur de dix empans. Je construisis l'autel du temple de Mulkit, le dieu de la splendeur éclatante, haut de trente empans. — A la souveraine des montagnes, la mère des dieux, j'ai construit le temple du séjour de la félicité. — A Bagus, la messagère, la fille du ciel, j'ai construit le temple de la sublime demeure. — A Istar, la sublime souveraine, la fille du ciel, j'ai fait le temple de son séjour. — A Ea-Kin, le roi d'Erida, j'ai fait le temple de sa demeure heureuse. — A Nin, le roi maître, j'ai fait son temple. — A la souveraine de l'Ouest, la messagère, la fille aînée de Nina, j'ai fait le temple du témoignage de la fermeté du cœur. — Au dieu.. j'ai fait son temple. — A la déesse, la souveraine, j'ai fait le temple de sa demeure fortunée. — A la fille de l'abîme, la souveraine du séjour souterrain, j'ai fait le temple de sa demeure fortunée. » — *Séance du 5 avril.* M. G. Edon soumet à l'Académie une interprétation du chant des frères Arvales d'après une méthode nouvelle et selon les indications d'un texte où il croit avoir trouvé la reproduction fidèle de ce vieux chant. — Le chant des frères Arvales, qui nous a été conservé par une inscription de l'an 218 après Jésus-Christ, se compose de six vers arbitrairement coupés et répétés chacun trois fois. Le texte, écrit en vieux latin, n'était plus compris des Romains du IIIe siècle, ainsi que le prouvent les erreurs de copie et les incertitudes qu'on relève sur l'inscription, où souvent un même mot, répété trois fois, se présente sous trois formes différentes. Il faut, dit M. Edon, pour restituer le monument original, rechercher parmi ces trois formes différentes d'un même mot celle qui a dû figurer dans le texte primitif en prenant garde de se laisser égarer par de fausses vraisemblances. Il faut ensuite, dans le mot qu'on a provisoirement choisi, examiner les altérations qu'il a pu subir et les corriger. Il faut enfin, pour aboutir à une solution qui s'impose et qu'on puisse regarder comme définitive, trouver, à l'aide de données fournies par ce travail préparatoire, un texte ancien, plus ou moins conforme à celui du vieux chant, qui confirme les résultats acquis et aide à résoudre les difficultés encore pendantes. — L'ouvrier qui a gravé l'inscription a dû avoir sous les yeux un *libellus* (feuillet) écrit en cursive. Indépendamment des fautes qu'il a pu commettre lui-même, d'autres et le plus grand nombre paraissent imputables au scribe dont il copiait le manuscrit,

Digitized by Google

mal au fait de l'écriture antique. Ne peut-on pas, dit M. Edon, recommencer en sens inverse le travail exécuté par le graveur? A l'aide des alphabets que nous ont conservés les inscriptions vulgaires de Pompéï, ne peut-on retraduire en cursive la capitale de l'inscription? — Il a été ainsi amené, à la suite d'une restitution des plus simples, à reconnaître dans le chant des Arvales un *Carmen Lemurale*, un chant des Lémuries, reproduit presque mot à mot au livre V des *Fastes* d'Ovide. — En partant de ces données M. Edon aboutit à la restitution suivante : « E! nos, lases juvate; Hi mi lua fave; marmar, serp incuse se inde foris; Satur fuce, Remars, limen sali (Stabe aborse). — Manes paternei, abvolate! Conctos e! nos, Marmor, juvato. Triumpe! » — Ce qu'il traduit ainsi en latin classique : « Eh! nos, Lares, juvate. His mihi luam fabis. — Umbra, serpe incurre iis, inde foris. — Satur fuge, Lemur; limen sali (Stabis aversus.) — Manes parteni avolate; — Cunctos eh! nos Umbra; juvato. — Triumpe! » — En français : « Soyez bons pour nous, Lares. — Par ces fèves, je paierai pour moi; ombre, glisse-toi, cours après elles, delà au dehors; étant rassasié, fuis Lemure, saute le seuil. — Manes paternels, envolez-vous. — Sois bonne pour nous tous, ombre...» — Ce chant, suivant M. Edon, a été reproduit ainsi par Ovide (*Fastes*, livre V) : ... « Nigras accepit ore fabas, — aversus que jacit... — His, inquit, redimo meque meosque fabis... — Umbra putatur colligere... — Rogat ut tectis eneat umbra suis; — Cum dixit novies. Manes exite paterni! — Respicit...» — M. DE CHARENCEY communique quelques essais de déchiffrement des écritures yucatèques. Sur le monument de Palenque, dont un moulage est conservé au Trocadéro, il croit avoir reconnu le nom Hounalo-Kou, qui signifie littéralement le seul Saint ou le Saint suprême, et qui était le nom de la principale divinité du panthéon yucatèque. Dans le *codex Troano*, M. de Charencey pense être parvenu à déchiffrer quelques signes numériques, tels que ceux des nombres 20, 60, etc. — *Séance du 14 avril*. M. HEUZEY comunique la première partie d'un travail intitulé : *Les Terres cuites de Kittion, aujourd'hui Larnaca, dans l'île de Chypre*. — Il cherche d'abord à déterminer l'âge et la nature d'un important amas de fragments qui existe vers le sud de la ville antique de Kittion, au lieu dit les Salines. Ce sont des débris de statuettes religieuses, mêlés à des inscriptions en l'honneur d'Artémis-Paralia (on avait lu d'abord, à tort, Déméter Paralia), du héros local Mélanthios et d'un dieu phénicien nommé Eshmoun-Melqarth. La présence de ces débris n'indique pas l'emplacement d'un temple ; ils proviennent de plusieurs sanctuaires du voisinage. L'accumulation de ces fragments s'explique, dit M Heuzey, par les nettoyages auxquels les anciens procédaient quand ils voulaient déblayer les temples des ex-voto de nulle valeur qui finissaient par les encombrer. On brisait alors ces milliers de petites images pour leur ôter toute puissance religieuse ou magique. — Dans les buttes des Salines, les fragments d'un style oriental très rude et en apparence très primitif se rencontrent pêle-mêle avec ceux du plus beau style grec. Il faut en conclure que les figurines de style primitif et oriental sont souvent d'une fabrique beaucoup moins ancienne qu'on le suppose. L'usage s'en était conservé à Kittion, même après l'époque où le beau style hellénique avait pris pied dans la capitale phénicienne de l'île. Elles y étaient restées en faveur, au moins dans certaines classes de la population ou peut-être pour des cultes déterminés. —

Digitized by Google

Il faut se garder de confondre avec le grand gisement des Salines d'autres buttes artificielles, comme celle de la Bamboula, qui s'élevait naguère près de l'ancien port fermé. C'est là qu'on a trouvé les inscriptions de l'ancien temple d'Astarté, commentées par M. Renan, avec quelques figurines de terre cuite, celles-ci d'un style purement oriental. Les terres-cuites de Kittion se distinguent aussi de celle de Dali et de l'intérieur de l'île par une exécution plus molle, par un caractère d'imitation égyptienne généralement plus prononcé. La terre, mieux préparée, tend aussi à se rapprocher de la pâte fine et rose qui distingue les belles terres-cuites de la même provenance. — *Séance du* 28 *avril*. M. Halévy commence la lecture d'un mémoire sur les nouvelles inscriptions chaldéennes et la question de Sumer et d'Akkad. Il soutient de nouveau la thèse que le prétendu idiome sumérien ou accadien n'existe pas et qu'il ne faut voir dans les textes où l'on a cru trouver cet idiome, que l'assyrien écrit au moyen d'un chiffre ou d'un alphabet de convention. Il pense que le roi de Chaldée qui est mentionné dans les inscriptions trouvées par M. de Sarzec et que M. Oppert appelle Gudea, se nommait en réalité Nabu. — M. Oppert se plaint de ne trouver dans le mémoire de M. Halévy aucun argument nouveau, mais seulement des théories qui ont déjà été exposées et auxquelles on a répondu depuis longtemps. — *Séance du* 19 *mai*. M. Lenormant présente de la part de M. Julien Loeytved, consul du Danemark à Beyrouth, l'estampage d'une nouvelle inscription de Nabuchodonosor, provenant des rochers de Nahr-el-Kelb. Nabuchodonosor y vante sa dévotion envers ses dieux ; il énumère les libations et les sacrifices périodiques qu'il a institués. — *Séance du* 2 *juin*. Le Président proclame le résultat du concours ouvert pour le prix ordinaire sur cette question : *Faire connaître les versions de la Bible en langue d'oil, totales ou partielles, antérieures à la mort de Charles V, etc.* Le prix est décerné au mémoire n° 3, dont l'auteur est M. Samuel Berger, secrétaire de la faculté de théologie protestante de Paris. — *Séance du* 23 *juin*. M. Oppert continue sa communication sur les inscriptions du roi Gudéa, trouvées en Chaldée par M. de Sarzec. Il donne la traduction d'un nouveau texte et complète ou rectifie quelques parties de ses lectures précédentes. — Il repousse l'opinion qui a été présentée récemment à l'Académie, suivant laquelle le nom du roi, lu par M. Oppert, *Gudea*, devrait se lire *Nabu*. On a dit que le signe de la divinité qui précède ce nom, obligeait de choisir, parmi les différentes manières de le lire, celle qui reproduit le nom d'un dieu. M. Oppert n'entend pas ainsi ce signe, il y voit un mot à part qui, joint au nom, donne cette phrase, *le dieu de Gudea*. D'autres raisons prouvent, selon lui, que *Gudea* est la seule lecture possible. — Dans une des inscriptions déjà traduites M. Oppert avait cru voir qu'il était question d'une offrande de lait faite à la divinité. Un nouvel examen l'amène à croire qu'il s'agit, non de lait, mais d'une liqueur enivrante appelée *Sikaru*. Dans l'inscription qu'il étudie aujourd'hui, M. Oppert signale des imprécations lancées contre ceux qui gratteraient la pierre pour y effacer le nom du roi. — M. Aubé commence la lecture d'un mémoire sur *Polyeucte et son martyre, d'après des documents inédits*. Dans le premier paragraphe de ce travail, l'auteur examine la question de la réalité historique du personnage de Polyeucte. Il croit que Polyeucte a existé et subi le martyre ; la tradition relative à ce saint remonte assez haut pour qu'on doive penser qu'elle a un fondement vrai. Ses *actes* sont

Digitized by Google

d'une époque relativement basse, mais on peut croire que celui qui les a écrits avait sous les yeux un récit plus ancien. Dès le IVe siècle, plusieurs églises étaient placées sous l'invocation de saint Polyeucte. On a aussi des lampes votives avec l'inscription : ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΟΛΥΟΚΤΟΣ (le nom au nominatif au lieu du génitif, fait qui n'est pas rare dans les monuments de ce genre). — *Séance du 30 juin.* M. Aubé continuant sa lecture sur Polyeucte, indique quels sont les documents écrits qui nous renseignent sur l'histoire de ce personnage. Deux relations de son martyre ont été publiées par les Bollandistes : M. Aubé en a retrouvé deux autres, l'une en latin, l'autre en grec, dans des manuscrits de la Bibliothèque nationale. Le morceau grec est le plus ancien ; il paraît avoir été écrit entre 363 et 375. C'est une homélie destinée à être dite dans les églises d'Orient, à l'occasion de la fête de saint Polyeucte. (D'après la *Revue critique*.)

**II. Revue critique d'histoire et de littérature.** — 10 *avril.* F. Westcott et F.-J. A. Hort. The new testament in the original greek (1 vol. text revised, 1 vol. introduction-appendix), compte rendu par *A. Sabatier.* (« Cette nouvelle édition du texte grec des livres qui composent le Nouveau-Testament, mérite l'attention la plus sérieuse. Je ne crois pas exagérer en disant qu'elle réalise, même sur les dernières éditions de Tischendorf et de Tregelles un progrès important, soit dans la critique et la constitution du texte, soit surtout dans la connaissance de son histoire.... Le second volume est une introduction critique où les auteurs nous donnent, avec l'explication de leur méthode, les résultats généraux auxquels ils sont arrivés sur l'histoire du texte du Nouveau-Testament et les formes successives par lesquelles il a passé pour arriver jusqu'à nous. Cette introduction comprend quatre parties : 1° La nécessité de la critique appliquée au texte du Nouveau-Testament ; 2° méthodes générales de la critique des textes ; 3° application de la critique des textes à celui du Nouveau-Testament ; 4° nature et détails caractéristiques de la présente édition. Enfin suit un appendice où sont discutées les principales leçons et réunies des observations très intéressantes sur l'orthographe et sur les citations de l'Ancien-Testament dans le Nouveau... Si nous ne pouvons tenir le texte de MM. Westcott et Hort pour le texte même original, nous reconnaissons qu'il est, généralement parlant, le texte historique le plus ancien que l'on puisse atteindre, un texte à peu près contemporain d'Origène et même, si l'on veut, d'Irénée et de Tertullien. Si nous le regardons de plus près, nous ajouterons qu'il coïncide la plupart du temps et sauf quelques exceptions remarquables, avec celui de l'*Octava* de Tischendorf. Cela était inévitable puisqu'ils ont pris comme lui, mais d'une façon mieux raisonnée et plus justifiée, l'accord du *Sinaiticus* et du *Vaticanus* pour l'autorité première et décisive... La revision sévère de tous les documents, à laquelle ils ont consacré de si laborieuses années, les notes critiques recueillies dans l'appendice, leur savante introduction sur l'histoire de la transmission du texte, enfin le texte grec même qu'ils nous donnent, texte original de fond et de forme, tout cela constitue pour nous une contribution scientifique de premier ordre que personne n'accueillera sans respect et sans reconnaissance. »). — Th. Moebius, Hattatal Snorra Sturlusonar II, compte rendu par *G. Cederschiold.* — 17 *avril.* A Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité, tomes II et III, compte rendu par *P. Decharme.*



Digitized by Google

(« En rendant compte ici même, il y a deux ans, du premier volume de l'*histoire de la divination*, nous avions le plaisir d'en signaler la valeur et d'en faire ressortir les principaux mérites. Aujourd'hui personne ne sera surpris d'apprendre que M. Bouché-Leclercq est resté fidèle à lui-même et que la suite de l'ouvrage répond au commencement. — A l'exposé des méthodes de la divination hellénique, qui faisait l'objet du premier volume, succède, dans le second et dans le troisième, l'histoire des *sacerdoces divinatoires*. Ce titre général comprend, en premier lieu, l'histoire des devins, prophètes et sibylles; en second lieu, l'histoire des corporations sacerdotales qui dispensaient la révélation, ou autrement, des oracles. Parmi les oracles, M. B.-L. distingue ceux des dieux, les oracles des héros, ceux des morts, enfin les oracles exotiques hellénisés. A ces divisions générales corespondent des subdivisions multiples, mais précises, qui étaient bien nécessaires pour ne pas s'égarer dans la région vaste et souvent confuse, que l'auteur nous fait parcourir. — Parmi les oracles d'Appollon, celui de Délos, malgré son peu d'importance, occupe assez longuement l'auteur.... Mais c'est surtout sur l'oracle de Delphes que M. B.-L. concentre tout l'effort de ses études. Les deux cents pages consacrées à l'histoire de cet oracle, ne résument pas seulement de la façon la plus heureuse, l'état actuel de nos connaissances à ce sujet, elles renferment plus d'une vue nouvelle. Si M. B.-L. ne réussit pas à percer tous les nuages qui enveloppent les origines de l'institut delphique, c'est que ces nuages sont trop épais pour être jamais entièrement dissipés ; car il y épuise toutes les ressources de la critique. Des discussions auxquelles il se livre ressortent quelques conclusions précises. Il est à peu près certain, par exemple, que le culte d'Apollon a été apporté à Delphes de deux côtés ; d'abord, par les Crétois qui s'établirent à Krisa ; ensuite, par les Doriens qui s'étaient fait déjà d'Apollon un dieu national à Tempé et qui emmenèrent leur dieu avec eux en Doride et en Phocide. On peut donc attribuer la fondation de l'oracle apollinien de Pytho à la rencontre en ce lieu de deux cultes analogues, apportés de régions diverses par des races différentes et associés à la suite d'un pacte intervenu entre les Crétois et les Doriens. » Contrairement à l'opinion de Forschhammer, qui voulait localiser à Delphes le mythe d'Apollon, vainqueur de Python. M. B.-L. pense que cette légende a dû être apportée du Pythion dorien de l'Olympe, puisque le second acte du drame hiératique qui se jouait à la fête des *septeria*, la purification d'Apollon, s'achevait dans la vallée de Tempé. Ceci avait déjà été établi, en partie du moins, par Th. Schreiber. Mais M. B.-L. apporte une conjecture tout à fait neuve, en voyant dans Python ennemi d'Apollon, une copie de Typhon ennemi de Jupiter. C'est l'explication la plus simple qui ait été donnée jusqu'à présent de la légende du dragon. On sera également d'accord avec M. B.-L. pour reconnaître l'influence qu'a dû exercer sur le culte delphique, d'abord le développement, dans les régions voisines, de la religion mystique de Dionysos, ensuite l'association des deux divinités et leur réunion dans un sanctuaire commun. Il est très vraisemblable, par exemple, que la *manie* prophétique des Pythies ne dérive pas d'Apollon, mais de Bacchus et de ses *orgies* et que l'essor de la religion dionysiaque a dû avoir pour effet une rénovation des rites divinatoires à Pytho. M. B.-L. explique ensuite de la manière la plus ingénieuse et aussi clairement qu'il était possible, le mécanisme de la

Digitized by Google

mantique apollinienne, le rôle de la Pythie, ses rapports avec Apollon et avec les prêtres, les rapports des prêtres avec les consultants. — Nous n'avons ici qu'un doute à exprimer ; c'est au sujet de la constitution, mal connue d'ailleurs, du sacerdoce delphique... — Le quatrième volume, qui complète l'ouvrage en traitant de la *Divination italique*, a paru tout récemment ; nous ne l'avons pas encore lu. Mais dès aujourd'hui, nous pouvons affirmer que l'*Histoire de la divination* est, à tous égards, une œuvre de première importance, qu'elle sera d'une utilité indispensable pour la connaissance de l'antiquité classique. Cet ouvrage n'est pas de ceux qui risquent d'être dépassés et remplacés dans dix ans. Les découvertes épigraphiques et archéologiques pourront ajouter par la suite quelques éléments nouveaux aux détails de cette histoire, certains des faits cités par M. B.-L. seront peut-être interprétés par d'autres d'une façon différente. Mais personne ne songera à refaire, dans son ensemble, l'histoire de la divination antique. M. Bouché-Leclercq a construit un monument qui, par ses vastes proportions et ses larges assises, par la valeur et l'habile disposition de ses matériaux, par son style enfin, est fait pour durer. ») — *24 avril.* J. Gildemeister, Theodosius, de situ terræ sanctæ, compte rendu par *A. Molinier.* — *15 mai.* J. A. Hild, Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs, compte rendu par *P. Decharme.* — *22 mai.* A. Gazier, Choix de sermons de Bossuet (1653-1691), compte rendu par *Tamizey de Larroque.* — *29 mai.* M. Collignon, Manuel d'archéologie grecque, compte rendu par *O. Rayet.* — P. Gilles, Histoire ecclésiastique des Églises vaudoises de l'an 1160 à 1643 (réimpression), compte rendu par *A. Muston.* — *5 juin.* Zangemeister, Pauli Orosii historiarum libri VII, accedit ejusdem Liber apologeticus, compte rendu par *C. Julian.* — M. Renieri, Etudes historiques, le pape grec Alexandre V, Byzance et le concile de Bâle, compte rendu par *G. E.* — Variétés : Nouveaux manuscrits judéo-persans, par *James Darmesteter.* (Ces manuscrits, au nombre de cinq, découverts à Paris et acquis par M. Neubauer, « prouvent l'existence, parmi les juifs de Perse au moyen âge, d'une littérature originale qui forme une branche spéciale de la littérature persane et qui est destinée à enrichir l'histoire de la langue et de la littérature de la Perse, en même temps qu'à éclairer son histoire religieuse. »)

**III. Journal asiatique.** — *Janvier* 1882, E. Renan, Sur quelques noms arabes qui figurent dans les inscriptions grecques de l'Auranitide. — Dînkart « La forteresse de la foi, » texte pehlevi édité pour la première fois... par le destour Peshotun Behramji Sungana, t. III, compte rendu par *C. de Harlez.* — *Février-mars.* Cl. Huart, Bibliographie ottomane. — A. Bergaigne, Une nouvelle inscription cambodgienne. — Mélanges. Prâkrits et sanscrit buddhique, par *E. Senart.* — *Avril-mai-juin.* L. Feer, Études bouddhiques. Mésaventure des Arhats. — J. et H. Derenbourg, Études sur l'épigraphie du Yémen. — E. Senart, Étude sur les inscriptions de Piyadasi. Deuxième partie. — J. Halévy, Essai sur les inscriptions du Safa (suite et fin). — J. Derenbourg, Deux versions hébraïques du livre de Kalîlâh et Dimnâh, compte rendu par *Rubens Duval.*

**IV. Revue des Études juives.** — *Janvier-mars* 1882. Ad. Neubauer, Le Memorbuch de Mayence, essai sur la littérature des complaintes. —

Digitized by Google

Alfred Morel-Fatio, Notes et documents sur les Juifs des Baléares. — M. Steinschneider, Paul de Bonnefoy et le livre de la foi. — D. Kaufmann. Délivrance des juifs de Rome en 1555. — Elie Scheid, Histoire des juifs de Haguenau (suite). — S. Jona, Abraham-Joseph-Salomon Graziani, poète hébreu du XVII^e siècle. — Ad. Cahen, Les juifs dans les colonies françaises au XVIII^e siècle. — Notes et mélanges. *D. Simonsen*, Joseph le Zélateur. — *Halberstam*, Joseph le Zélateur. — Revue bibliographique du premier trimestre 1882. — Comptes rendus. Manuel du voyageur de Baedeker, par *R. Duval*. — Le livre de Sibawaïhi de H. Derenbourg, par *R. Duval*.

**V. Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie.** — 1^er *janvier* 1882. Marius Fontane, Histoire universelle, T. II. Les Iraniens, Zoroastre, 2500 à 800 avant J.-C., compte rendu par de *Broglie*. (Cet article est une des rares études indépendantes qui paraîtront sur un ouvrage que l'éditeur et l'auteur semblent avoir cherché à soustraire à l'examen de juges compétents, préférant à ces opinions autorisées de complaisantes réclames qu'on a vu déjà s'étaler dans les journaux à propos du premier volume, traitant de l'Inde, et qui de nouveau y ont fait leur apparition avec le présent, qui est le second. L'auteur de la dite récension s'exprime ainsi : « Une histoire universelle est une bien vaste entreprise à notre époque. Ce ne peut être qu'une œuvre de vulgarisation faite sur des documents de seconde main; mais, pour une telle œuvre, une préparation considérable est nécessaire. Il faut savoir choisir entre les renseignements certains et les systèmes aventureux. Il serait bon, à défaut de la possession d'une science universelle, de consulter les maîtres de la science dans chaque partie. — Est-ce ainsi que M. Marius Fontane a procédé? Avait-il la préparation nécessaire? Il a lu beaucoup de livres relatifs à la Perse, il a recueilli de nombreux renseignements géographiques et ethnographiques. Mais ce n'est pas la masse, c'est la valeur des renseignements qui est importante. — Or M. F. ne paraît pas avoir connaissance des travaux récents de M. Darmesteter et de M. de Harlez, ni du grand changement que les travaux de ces deux savants ont apporté aux notions courantes sur l'origine du mazdéisme. Il en est toujours au Zoroastre de Bactriane vivant plus de deux mille ans avant Jésus-Christ, et ne tient pas compte du fait que les livres de l'Avesta sont originaires de la Médie et ne remontent pas au delà du V^e ou du VI^e siècle avant notre ère. — Mais ce n'est pas sa seule erreur. M. F. appartient, si j'ose ainsi parler, à l'école ultra-légendaire des historiens de l'Iran, ou plutôt il forme cette école à lui tout seul. Personne, que je sache, dans notre siècle, n'avait songé à faire un récit suivi de l'ancienne histoire des Iraniens d'après le *Schah Nameh* de Firdousi, poème du moyen âge, qui fait d'Alexandre le Grand un empereur chrétien, qui ne mentionne ni Cyrus, ni Xerxès, ni Darius, fils d'Hystaspe, et qui ignore la dynastie des Séleucides. Se servir pour des époques antérieures d'un tel document, c'est à peu près la même chose que d'écrire l'histoire des Carlovingiens d'après les *chansons de geste* ou celle du roi Arthur d'après le roman de la *Table ronde*. C'est sur Zoroastre surtout que M. F. abonde en détails : tandis que les savants modernes qui ont étudié les origines iraniennes se divisent en deux classes, les unes niant totalement son existence, les autres disant que sa vie est tellement légendaire qu'on ne peut

Digitized by Google

rien en affirmer de certain, M. F. la connaît d'une manière étonnante. Le caractère de Zoroastre était conciliant, il y a eu dans sa vie une période audacieuse, il a eu un plan politique, il a établi dans l'Iran le droit à la révolution. Peu s'en faut que M. F. ne publie les mémoires secrets du fondateur du Mazdéisme. Tout au moins, il sait, par une divination merveilleuse, discerner dans les écrits attribués au maître, ce qui est de lui, des additions postérieures dues à l'esprit clérical. — M. F. n'est pas plus heureux pour la critique des textes. Il émet l'opinion que l'Avesta que nous possédons aurait été modifié après l'exode des Parsis dans l'Inde, sous l'influence des brahmanes. Il y a longtemps que cette opinion est abandonnée et que nous possédons des manuscrits de l'Avesta, d'origine purement persane, dont notre auteur semble ignorer totalement l'existence. — A l'égard de la doctrine même de Zoroastre, M. F. suppose, sans aucune preuve, et contre l'opinion universelle, que le zerwanisme ou la doctrine qui considère Ormuzd et Ahriman comme émanés du temps éternel nommé Zerwan, était la doctrine primitive. M. Darmesteter prouve, ce qui d'ailleurs n'était pas contesté, que cette opinion appartient à une secte postérieure au temps des Sassanides... » ). — Ernest Renan, Marc-Aurèle et la fin du monde antique, t. VII de l'histoire des origines du christianisme, compte rendu par *L. Duchesne*. (Article étendu et intéressant par un certain nombre de remarques critiques). — L. Rummler, De Aristidis philosophi Atheniensis sermonibus duobus apologeticis. — J. Dræseke, Der Brief an Diognetos nebst Beitrægen zur Geschichte des Lebens und der Schriften des Gregorios von Neo-Cæsarea, compte rendu des deux ouvrages par *H. Doulcet*. — Ch. Molinier, L'Inquisition dans le midi de la France au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle, compte rendu par *P. Fournier*. — 15 *janvier*. Westcott et Hort, The New Testament in the original Greck, compte rendu par *L. Duchesne* (« livre destiné à faire époque dans la critique du Nouveau-Testament. » ). — Th. Roller. Les catacombes de Rome, histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme, compte rendu par *A. de Barthélemy*. ( « Ouvrage considérable, destiné à être consulté par de nombreux lecteurs... Nous ne pouvons nous empêcher de parler du regret que nous éprouvons à voir l'auteur donner une trop large place à la controverse religieuse. ») — 1^er^ *Février*. F. Vigouroux. La cosmogonie mosaïque d'après les pères de l'Église, suivie d'études diverses relatives à l'Ancien et au Nouveau-Testament, compte rendu par *L. Duchesne* (« M. Vigouroux réunit dans ce volume divers travaux détachés sur des questions qui intéressent les études bibliques. ») — 15 *Février*. G. Kurth. Deux biographies inédites de Saint-Servais, compte rendu par *L. Duchesne*. — 1^er^ *mars*. L. Wogue, Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours, compte rendu par *L. Duchesne*. — Ch. Kohler, Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève de Paris, compte rendu par *A. Ingold*. — 1^er^ *avril*. Langen, Geschichte der rœmischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I, compte rendu par *L. Duchesne* — A. du Boys, Catherine d'Aragon et les origines du schisme anglican, compte rendu par *P. Fournier*. — 15 *Avril*. Corpus inscriptionum latinarum. — Inscriptiones africæ latinæ, compte rendu par *A. Héron de Villefosse*. — L. Sciout, Histoire de la constitution civile du clergé (1790-1801), compte rendu par *P. Viollet*. — 1^er^ *Mai*. Talamo,

Digitized by Google

L'Aristotolismo della scolastica nella storia della filosofia, compte rendu par X. — B. Aubé, Un texte inédit d'actes de martyrs du IIIe siècle, compte rendu par *L. Duchesne.* — 15 *mai*. Funk, Opera patrum apostolicorum, vol. II, compte rendu par *L. Duchesne* (travail important et bien conduit). — 1er *juin*. François Chamard, Les reliques de saint Benoît, compte rendu par *L. Duchesne.* — 15 juin. J. Girard, L'Asclépieion d'Athènes, compte rendu par *E. Beurlier.*

**VI. Revue historique.** — *Mai-juin.* Bulletin historique. France par *Ch. Bémont.* — Russie par *J. Loutchisky.* — Roumanie par *A. Xénopol.* — *Comptes rendus critiques*, F. Lenormant, la Grande-Grèce, paysages et histoire. Le littoral de la mer Ionienne, t. I et II, par *Ad. Holm.* — A. Gasquet, De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance, par *P. Guiraud.* — M. H. Friedlænder, Geschichtsbilder aus der Nachtalmudischen Zeit, par *J. Darmesteter.*

**VII. Revue des questions historiques.** — 1er *avril.* Le R. P. Pierling, Pie V et Ivan le Terrible. — Abbé Rance, une nouvelle correspondance de Fénelon : M. Chr. de Salm, abbesse de Remiremont.

**VIII. Theologisch Tijdscrift** (de Leyde). — 1er *janvier* 1882. P.-R. Hugenholtz, Over de méthode der wijsgeerige godsdienstwetenschap. — Comptes rendus. G. Finsler, Geschichte des theologisch-Kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reformierten Schweiz seit den dreissiger Iahren, c. r, par *Prins*. Bulletin littéraire : par H. Oort, les ouvrages suivants: Corpus inscriptionum semiticarum ; Palestine exploration fund; Zeitschrift des Deutschen Palestina Vereins ; *Klaiber*, Zion, Davidstadt und die Akra innerhalle des alten Jerusalem; *Spies*, Das Jerusalem des Josephus; *D. Joel*, Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben ; *M. Kofstein*, Die Asaph Psalmen; — par Berlage: De door Teyler's godgeleerd Genootschap bekroonde verhandelingen over conjecturaal Kritiek, toegepast op de Schriften van het N. T., van *C. van Manen* en *van de Sande Bakhuyzen*; *Fr. Zvinner*, Der Spruch vom Jonazeichen; — par Hoekstra, *Eduard von Hartmann*, Das religiœse Bewusstsein der Menschheit im stufengang seiner Entwickelung. — 1er *mars*. A. D. Loman; Quæstiones Paulinæ· Prolegomena I. II. — A.-H. Blom, Paulus en Barnabas. — A. Bruining, Iets over het grondbeginsel, de taaken, de beteekenis der godsdienstwetenschap. — Comptes rendus. F. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Eine biblische assyriologische Studie, c. r. par *C. P. Tiele.* — Bulletin littéraire par H. Oort, traitant de *H. Grätz*, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums; Revue des Etudes juives ; *A. Brüll*, Populär wissenschaftliche Monatstblætter zur Belehrung über das Judenthum für Gebildete aller confessionnen. *W.J. Deane*, Σοφια Σολωμων. The book of Wisdom. The Greek text, the latin vulgate and the authorized english version, with an introduction, critical apparatus and a commentary; *L. Stein*, Die Willensfreiheit und ihr Verhæltniss zur Göttlichen Præscienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen der Mittelalters. — 1er *mai*. H. Ort, de Lagarde's plan van eene uitgaaf der septuaginta. — A. D. Loman, Questiones Paulinæ, 2e stuk, onderzoek naar de echtheid van den brief aan de Galatiërs. — *Comptes rendus.* F. Delitzsch, Christenthum und jüdische Presse, c. r. par *H. Oort.* — Bulletin littéraire par C. P. Tiele traitant de : *A. Réville*, Prolégomènes de l'histoire des religions; *W. Rhys*

Digitized by Google

*Davids*, Lectures on Indian Buddhism; — *H. Oldenberg*, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde; — *H. Kern*, Geschiedenis Van het Buddhisme in Indië, I. — *In memoriam*, Dr John Muir par C. P. Tiele.

**IX. Theologische Literaturzeitung**. — 25 *Mars*. Bibliorum sacrorum græcus, codex Vaticanus, p. p. Vercellone et Cozza, 6 Tomi. — Nebe, Die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi, nach den vier Evangelien ausgelegt: I. Wiesbaden, Niedner. — Schurer, Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhæltniss zum Alten Testament u. zum Judenthum. Darmstadt, Würtz. — Klostermann, Korrekturen zur bisherigen Erklærung des Rœmerbriefes. Gotha, Perthes. (*Sieffert.*) — Hauréau, Bernard Délicieux et l'inquisition albigeoise. 1300-1320, Hachette. (*K. Müller*: exposé remarquable et reposant surtout sur une étude profonde des actes de l'inquisition, d'un épisode saisissant du commencement du XIV^e^ siècle.) — Frank, Das Toleranzpatent Kaiser Joseph II, urkundl. Geschichte seiner Entsteh. u. seiner Folgen. Wien, Braumüller. (*Lipsius*: fait avec grand soin et très utile.) — 8 *avril*. De Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung d. Alten Testaments. Göttingen, Dieterich. (*Hollenberg.*) — Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipzig, Hinrichs. (*Philippi.*) — Dillmann, Ueber Baal mit dem weiblichen Artikel. (*Kittel.*) — Burrows, Wicliff's place in history, three lectures delivered before the University of Oxford. London, Isbister. (*Lechler* : remarquable.) — 22 *avril*: Engelhardt, Die ersten Versuche zur Aufrichtung des wahren Christenthums in einer Gemeinde von Heiligen. Riga. — Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du III^e^ siècle; *et* Etude sur un nouveau texte des actes des martyrs scillitains. (*Overbeck* : le premier travail ne sera pas inutile; quelques objections à propos du second.) — Uhlhorn, Die christliche Liebesthætigkeit in der alten Kirche. Stuttgart, Gundert (*Weizæcker.*) — Foeste, Die Reception Pseudo-Isidors unter Nicolaus I u. Hadrian II, ein Beitrag zur Geschichte d. falschen Dekretalen. Leipzig, Bœhme. — 6 *mai*: Horst, Leviticus XVII-XVII u. Hezekiel, ein Beitrag zur Pentateuch-Kritik. — Wurdter, Kurzgef. Geschichte Babyloniens u. Assyriens nach den Keilschriftdenkmælern. (*Stade*: très bon petit livre, au courant des plus récentes découvertes, préface de Delitzsch.) — Floigl, Geschichte d. semit. Alterthums in Tabellen. (*Stade*: souvent pénétrant, souvent aussi arbitraire.) — De editione romana codicis græci Vaticani ss. bibliorum auspiciis ss. pontificum Pii IX et Leonis XIII collatisque studiis Vercellone, Cozza et Fabiani. — Matthes, Die edessenische Abgarsage, auf ihre Fortbild. untersucht (*Lipsius*). — Kawerau, Caspar Güttel, ein Lebensbild aus Luthers Freundeskreise. (*Enders*: intéressant pour l'histoire du temps de la Réforme.) — Rothe, Geschichte der Predigt u. den Anfængen bis auf Schleiermacher, aus Rothe's handschriftl. Nachlass. (*Meier* : très instructif.) — 20 *mai*. Trumpp, Die Religion der Sikhs. (*W. Baudissin.*) — Thoma, Die Genesis des Johannes-Evangeliums, ein Beitrag zu seiner Auslegung, Geschichte u. Kritik. — Nirschl, Lehrbuch der Patrologie u. Patristik, I. (*Harnack.*) — Harnack, Die Ueberliefer. der griech. Apologeten des II. Jahrhunderts in der alten Kirche u. im Mittelalter. — Wenck, Clemens V. u. Heinrich VII, Die Anfange des franzœsischen Papsthums, ein Beitrag zur Geschichte des XIV. Jahrhunderts. (*K. Müller* : travail digne

Digitized by Google

des plus grands éloges ; l'auteur connaît très bien le sujet, utilise tous les matériaux, mais ne se perd pas dans les détails.) — Baumgarten, Vor der Bartholomæusnacht. (*Schott* : beaucoup de documents nouveaux.) — 2 *juin* : Bredenkamp, Gesetz u. Propheten, ein Beitrag zur alttestamentl. Kritik (*Stade*). — Hilgenfeld, Hermæ Pastor, græce e codicibus sinaitico et lipsiensi scriptorumque eccles. excerptis, editio altera emendata et valde aucta (*Harnack*). — Tertullians sæmmtl. Schriften, aus dem latein. übers. v. Kellner. 2 Bde. — Loofs, Zur Chronologie d. auf d. frænk. Synoden d. heiligen Bonifatius bezüglichen Briefe d. Bonifaz. Briefsammlung. — Saalfeld, Luther's Lehre von der Ehe. — Reumont (von), Vittoria Colonna. Leben, Dichten, Glauben im XVI. Jahrhundert (*Harnack.*) — 17 *juin*. Krummel, Die Religion der Arier nach den indischen Vedas. (*W. Baudissin* : ne domine pas le sujet.) — Novum Testamentum græce et germanice, das Neue Testament griechisch nach Tischendorfs letzter Recension u. deutsch nach dem revidirten Luthertext mit Angabe abweichender Lesarten beider Texte u. ausgewæhlten Parallelstellen, hrsg. v. Oskar von Gebhardt. (*Bertheau* : excellente publication qui n'est plus à recommander.) — Opera patrum apostolicorum, textum rec. Funk ; Duchesne (L.), Vita Sancti Polycarpi Smyrnæorum episcopi auctore Pionio, primum græce edita. — Heliand, Christi Leben u. Lehre, nach dem altsæchs. von. K. Simrock. 3e Auflage. (*Braune* : publication magnifique.) — Pastor, Die kirchlichen Reunions bestrebungen wæhrend der Regierung Karls V, aus den Quellen dargestellt. (*Brieger* : compilation sans habileté, mais où l'auteur a dépensé beaucoup de peine.)

## X. Articles signalés dans différentes publications périodiques.

*A. Thomas*, Les miracles de N.-D. de Chartres, texte latin inédit. (Bibliothèque de l'école des Chartes, 1881, 6e livraison.)

*Cuissard*, La prose de saint Columba. (Revue celtique, janvier 1882.)

*Maspero*, Deux ex-voto inédits de l'île de Philæ. (Revue archéologique, janvier 1882.)

*Le recueil épigraphique* contenu dans un ancien manuscrit de Corbie, maintenant à la bibliothèque impériale de Pétersbourg. (Bulletin d'archéologie chrétienne, 6e année, livr. 1.)

*Homolle*, Comptes des hiéropes du temple d'Apollon délien. (Bulletin de correspondance hellénique, janvier-mars 1882.)

*Hauréau*, Etienne de Bourbon. (Journal des savants, octobre et décembre 1881.)

*Hauréau*, Sur les poèmes latins attribués à saint Bernard. (Journal des savants, janvier et mars 1882.)

*J. Bonnet*, Le massacre fait à Vassy en 1562. (Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français, 15 février et 15 mars 1882.)

*M. Vernes*, Moïse. (La Nouvelle revue, 15 juin 1882.)

*C. Elliott*, The Messianic Kingdom. (Presbyterian Review, avril 1882.)

*C. Zeller*, A heathen apocalypse. (Nineteenth Century, avril 1882.)

*P. d'Estournelles*, Superstitions of modern Greece. (Nineteenth century, avril 1882.)

Digitized by Google

*F. Hommel*, Aphrodite-Astarte. (Neue Jahrbücher f. Philologie und Pædagogie, 125, 3.)

*C. Bruston*, Le document élohiste et son antiquité. (Revue théologique, janvier-mars et avril-juin 1882.)

*A. Wabnitz*, Remarques supplémentaires sur l'inscription de Venise et sur un premier recensement de Quirinius. (Revue théologique, janvier-mars 1882.)

*G. Rœsch*, *Caput asinium*. Eine historische Studie. (Studien und Kritiken, 1882, 3.)

*Marc-Monnier*, Les catacombes de Rome. (Bibliothèque universelle, avril 1882.)

*F. Hommel*, Sumir and Accad. Letter (The Academy, 20 mai.)

*F. Kœstlin*, Kohelet-Studien (Theologische Studien aus Württemberg, 1882, 2.)

*H. J. Holtzmann*, Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhæltniss zum Evangelium. IV. (Jahrbücher für prot. Theologie, 1882, 3.)

*A. Brüll*, Ueber den Ursprung des ersten Clemensbriefes und des Hirten des Hermas. (Theolog. Quartalschrift, 64, 2.)

*V. Duruy*, La politique religieuse de Constantin. (Revue archéologique, février et mars 1882.)

*A. Lillie*, Buddhist saint Worship. (Journal of the royal asiatic Society, XIV, 2.)

*S. Matthieu*, La doctrine du Verbe et de la Trinité dans Justin Martyr. (Revue théologique, avril-juin 1882.)

*H. Vuilleumier*, La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle, II. (Revue de théologie et de philosophie, mai 1882.)

---

# CHRONIQUE

FRANCE. — Nous avons la douleur d'annoncer à nos lecteurs la mort de l'un de nos collaborateurs les plus dévoués, M. Collins. Etabli en Hollande depuis de longues années comme pasteur de l'Église réformée française de Rotterdam, M. Collins s'était adonné à l'étude de la langue et de la littérature hollandaises. Il était donc particulièrement désigné pour transporter dans notre langue les œuvres importantes de la production scientifique néerlandaise. C'est ainsi qu'il rendait l'année dernière aux études d'histoire religieuse un signalé service en publiant l'*Histoire comparée des religions de l'Egypte et des peuples sémitiques* de C. P. Tiele. Le succès de cette œuvre l'avait engagé à entreprendre pour la *Revue de l'histoire des religions* la traduction de l'*Histoire du Buddhisme dans l'Inde* du Dr Kern, actuellement en cours de publication sous

Digitized by Google

forme de fascicules, de façon que l'édition française suivît, sans trop de retard, l'édition originale. Dans le précédent numéro de la *Revue*, ce travail avait été poussé jusqu'à la fin de la légende du Buddha. Sentant ses forces diminuer sous le coup d'une grave maladie, M. Collins nous écrivait au mois de mai pour nous demander de ne pas laisser cette publication inachevée au cas d'une issue fatale ; quelques semaines après il succombait à Vichy, en traitement, le 17 juin 1882. M. Collins laisse le souvenir d'un travailleur modeste, laborieux, désintéressé, et les études d'histoire religieuse en France conserveront son nom comme celui d'un serviteur solide. L'œuvre de la traduction du *Buddhisme* ne sera pas non plus interrompue : elle continuera suivant le vœu de notre regretté collaborateur.

— Le tome IV des *Annales du musée Guimet* a paru en un beau volume in-4 avec figures et onze planches. Il contient les études suivantes : *E. Lefébure*, Le puits de Deïr-el-Bahari, notice sur les récentes découvertes faites en Égypte. — *Chabas*, note sur une table à libations. — *Colson*, Hercule Phallophore. — *P. Règnaud*, Le Pantchatantra. — *Edkins*, La religion en Chine, exposé des trois religions des Chinois, traduit par de Milloué. — Le prix de ce volume est de 15 francs (Ernest Leroux).

— Nous devons signaler trois nouvelles publications périodiques auxquelles nous aurons éventuellement des emprunts à faire : le *Muséon*, revue internationale publiée par la Société des lettres et des sciences de Louvain, et qui paraît placée sous la direction du savant iranisant, M. de Harlez ; — la *Revue de l'Extrême-Orient*, que dirige notre collaborateur, M. Henri Cordier, — et la *Revue d'Ethnographie*, dirigée par le Dr Hamy.

— Nous avons reçu de Belgique une brochure de M. le comte Goblet d'Alviella, dans laquelle il réclame une place pour l'enseignement de l'histoire des religions aux divers degrés de l'enseignement public. Le défaut de place nous empêche d'en parler aujourd'hui plus longuement ; — d'Italie, un volume dû à la plume de M. Carlo Puini, le sinologue bien connu et intitulé *Saggi di storia della religione* ; — de Hollande, un tirage à part de M. C. P. Tiele consacré à l'étude de l'ouvrage bien connu de Friedrich Delitzsch, *Wo lag das Paradies* — et un nouveau volume de M. A. Kuenen : *Volksgodsdient en Wereldgodsdienst*, c'est-à-dire Religion nationale et Religion universelle. C'est le texte original des lectures que l'éminent hébraïsant a faites au printemps dernier à Oxford et à Londres, à l'invitation des administrateurs de la fondation Hibbert. Nous formons le vœu qu'elles soient promptement traduites en français.

— M. E. Beauvois, l'auteur des articles sur *la Magie chez les Finnois*, insérés dans les numéros de janvier-février 1882 et de mai-juin 1881, vient de donner une édition plus complète du *Miroir des dames* de Claude Bouton (« p. 3-30 de la seconde partie du volume intitulé : *Un agent politique de Charles-Quint : le Bourguignon Claude Bouton, seigneur de Corberon. Notice sur sa vie et ses poésies, avec le texte de son* Miroir des dames *et des pièces justificatives pour la plupart inédites.* Publication de la Société d'histoire, etc. de Beaune. Paris, 1882, in-18, Ernest Leroux »), et, à propos des douze sibylles que chante l'auteur, il a ajouté à nos notions quelques renseignements originaux sur les sibylles dans la littérature et dans les arts.

Digitized by Google

Danemark. — L'Université de Copenhague vient de mettre au concours, pour l'année scolaire 1881-1882, une question du plus haut intérêt pour nous : faire la collection et l'appréciation critique de tous les indices évidents ou apparents de la religion qui a précédé le christianisme dans le Nord et de ses traces dans la littérature norraine, sans comprendre dans cette étude l'*Edda* de Sæmund ni la *Fascination de Gylfé*, ni les *Récits de Bragé*.

Grande-Bretagne. — Les études d'histoire religieuse ont fait une perte bien sensible dans la personne de *John Muir*, mort le 15 mars. J. Muir, né à Glasgow en 1810, avait rempli dans l'Inde des fonctions administratives. De retour en Ecosse, il se voua avec une ardeur et un désintéressement singuliers à la propagation des résultats principaux de l'histoire des religions, en commençant par les religions de l'Inde qu'il avait appris à connaître directement. Il offrit à l'Université de Cambridge un prix de 12,500 fr. pour le meilleur ouvrage sur les systèmes de philosophie indienne ; il fonda à l'Université d'Edimbourg une chaire de sanscrit et de philologie comparée, à laquelle il attribua une rente de 10,000 fr. Son principal ouvrage est *Original sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions* (1858-1870, 5 volumes). Mais J. Muir n'était pas seulement un orientaliste éminent ; il s'était fait en Écosse et dans la Grande-Bretagne entière l'apôtre de la science des religions et, reconnaissant la supériorité obtenue dans cette branche par l'Allemagne et la Hollande, il consacrait d'incessants efforts à faire pénétrer les travaux les plus considérables de la critique religieuse dans son pays natal sous la forme d'adaptations, de traductions, de conférences, etc. Attentif à tout ce qui se faisait sur le continent, il suivait avec le plus vif intérêt les tentatives anologues aux siennes. C'est ainsi qu'il a accueilli avec beaucoup d'empressement la *Revue de l'histoire des religions*, dont l'objet répondait si exactement à celui qu'il poursuivait lui-même. Nous lui en gardons le respectueux et reconnaissant souvenir. Si nous perdons dans la personne de M. J. Muir un de nos amis les plus considérables et les plus sûrs, nous aimons à constater en revanche que les fruits de son activité n'ont point été perdus. Sur le continent, comme dans son propre pays, il a donné une vive impulsion à des études contre lesquelles se trouvaient coalisés, au début, tous les préjugés d'une routine ignorante et d'une irréligion superficielle.

Suisse. — Une tradition analogue à celle de la magicienne lapone Snæfride, qui conserva toute sa beauté pendant trois ans après sa mort et qui continua pendant tout ce temps à être aimée passionnément du roi de Norvège, Harald Hârfagr (voy. *La magie chez les Finnois*, 1er article, dans cette Revue, 2e année, t. III, n° 3, mai-juin 1881, p. 280 ; 8 du tirage à part) se trouve dans une chronique du XVIe siècle en dialecte zurichois. D'après un extrait de celle-ci qui a été donné par la *Gazette de Lausanne* (n° du 14 octobre 1881), Charlemagne aurait fait don à sa femme d'une pierre précieuse qu'un serpent lui avait apportée pour le remercier d'un acte de justice ; l'impératrice, ayant mis ce talisman dans sa bouche avant de mourir, conserva l'affection de l'empereur qui ne voulut pas se séparer du cadavre et l'emmena partout avec lui dans ses voyages, jusqu'à ce qu'un chevalier découvrît l'artifice, prît le joyau et délivrât Charlemagne du charme qui le dominait. — La version scan-

Digitized by Google

dinave de cette légende remonte au moins au XIIIe siècle, ayant été consignée par Snorré Sturluson dans ses sagas des rois de Norvège. En connait-on ailleurs des versions plus anciennes ? Cette question a une certaine importance en ce que la réponse peut nous éclairer sur l'origine et l'âge de cette légende.

---

# BIBLIOGRAPHIE

## GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

J. Hauri. — Der Islam in seinem Einfluss auf das Leben seiner Bekenner. Leiden, Brill, 1882 (XIV, 361 p. 8). 3 fl. 50

H. Hillen. — Die religiœsen Vorstellungen im Anfange der Geschichte der Menschheit.

F. Lenormant. — Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, t. II, 1re partie. Maisonneuve, 1882 (561 p. 12). 10.

O. v. Lemm. — Das Ritualbuch d. Ammondienstes. Ein Beitrag zur Geschichte der Kultusformen im alten Ægypten. Leipzig, Hinrichs, 1882 (XIV, 77 p. 8). 8 m.

C. Bezold. — Die grosse Darius-Inscrift am Felsen von Behistun. Transcription des Babylonischen Textes nebst Uebersetzung und Commentar. Dissertation. Leipzig, 1882 (31 p. 8).

R. Seydel. — Das Evangelium von Jesu in seinen Verhæltnissen zu Buddha-Sage and Buddha-Lehre, mit fortlaufenden Rücksicht auf andere Religionskreise Untersucht. Mit 2 Registern. Leipzig, Breitkopf und Hærtel, 1882 (VIII, 361 p. 8). 8 m.

F. Grignard. — Note sur une divinité gauloise et un amulette chrétien. Autun, imp. Dejussieu, 1882 (24 p. 8).

J. Happel. — Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunskte der Vergleichenden Religionsgeschichte. Leipzig, O. Schulze, 1882 (46 p. 8). 1 m.

G. Serfling. — Die nordisch-germanische Mythologie und der Mythus vom Thor. Plauen i. V., 1882 (28 p. 4).

J. Wellhausen. — Muhammed in Medina, Das ist Vakidi's *Kitab al Maghazi*, in verkürzter deutscher Wiedergabe hrsg. Berlin, G. Reimer, 1882 (472 p. 8). 12 m.

C. Puini. — Saggi di storia della religione. Firenze, successori Le Monnier, 1882 (XIV, 373p. 12). 4 l.

A. Kuenen. — Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst, vijf Voorlezingen te Oxford en te Londen gehouden. Leiden, S. C. van Doesburgh, 1882 (XIV, 286 p. 8).

Digitized by Google

## JUDAISME.

E. Renan. — L'Ecclésiaste, traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre. Paris, Calmann Lévy, 1882 (8). 5 fr.

H. Petermann. — Pentateuchus Samaritanus. Ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum edidit et varias lectiones adscripsit H. P. Fasciculus II. Exodus. Berlin, Mœser, 1832 (p. 129-259, 8). 15 m.

A. Wunsche. — Der Midrasch Schir ha-schirim, zum ersten Male ins Deutsche uebertragen (XII, 208 p. 8). Leipzig, O. Schulze, 1880. 5 m. 50

S. Taussig. — Meleches Schlomo. München, Th. Ackermann, 1879 (89 p. 8). 8 m.

A. Motais. — Moïse, la science et l'exégèse. Paris, Berche et Tralin, 1882 (224 p. 8).

W. R. Smith. — The prophets of Israel and their place in history to the close of the eighth century B. C. Edinburgh, A. et C. Black, 1882 (8) 7 s. 6 d.

M. Schwab. — Talmud de Jérusalem, t. V. Traités Pesahim, Yôma et Schequalim. Paris, Maisonneuve, 1882. (IV, 332 p. 8) 10 fr.

J. Bergel. — Mythologie der alten Hebræer I. Leipzig, Friedrich, 1882. (VIII, 118 p. 8). 2 m.

K. Rabbinovicz. — Variæ lectiones in Mischnam et in Talmud babylonicum. Pars XII. München, 1882 (VIII, 312 p. 8). 5 m.

T. K. Cheyne. — The prophecies of Isaiah. A new translation with commentary and appendices. 2e éd. (2 vol.). Vol. I. London, Paul, 1882. (304 p. 8). 12 s. 6 d.

E. Pierotti. — La Bible et la Palestine au XIXe siècle. Paris, G. Fischbacher, 1882 (IV, 387 p. 8 avec 6 cartes et plans). 7 fr.

G. Bickell. — Dichtungen der Hebræer. Zum erstenmale nach dem Versmasse d. Urtextes uebersetzt. I. Geschichtliche und prophetische Lieder. Innsbruck, Wagner, 1882. (VIII, 136 p. 12). 1 m. 60

G. H. Schodde. — The book of Enoch, translated from the Ethiopic. Andover, W. F. Draper, 1882 (VIII, 278 p. 12). 1 d. 75

## CHRISTIANISME.

Ch. Richter. — Handbuch der christlich. Kirchlichen Archæologie Langensalza, Schulbuchhandlung, 1882 (IV, 304 p. 8). 3 m.

V. Mircovich. — Storia generale dalla venuta del cristianesimo al principio del seculo XIX. Vol. I. Parma, Ferrari e Pellegrini, 1882. (XV, 645 p. 16). 51. 50

E. Trumpp. — Das Hexæmeron des Pseudo-Epiphanius. Æthiopischer Text verglichen m. dem. Arab. Orig. Text. München, Ackermann, 1882. (VI, 88 p. 8). 5 m. 50

Ad. Harnack. — Die ueberlieferung der griechischen Apologeten d. 2 Jahrhunderts in der alten Kirche und in Mittelalter. Leipzig, Hinrichs, 1882. (VIII, 300 p. 8). 9 m.

Digitized by Google

K. A. Ley. — Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland. Prag, Tempsky, 1882. (IX, 198 p. 8) 4 m.

W. H. Jewis. — The gallican church and the revolution. London, Paul, 1882. (544 p. 8). 18 s.

Bernhardt Weiss. — Das Leben Jesu (In 2 Bdn) I Band. Berlin, Hertz, 1882 (XVI, 565 p. 8). 8 m. 60

E. Wörner. — Die Lehre Jesu. Vorlesungen. Basel, Spittler, 1882 (VI, 208 p. 8). 2 m.

L. Meyer. — Die romischen Katakomben. Berlin, Habel, 1882 (72 p. 8). 1 m. 20

L. Spörri. — Ulrich Zwingli. Vortrag. Hamburg, Seippel, 1882 (36 p. 8). 0 m. 75

P. de Félice. — Lambert Daneau, sa vie, ses ouvrages. Paris, G. Fischbacher, 1882 (VI, 384 p. 8). 10 fr.

E. Chastel. — Histoire du christianisme, tome III, moyen âge. Paris, G. Fischbacher, 1882 (638 p. 8). 10 fr.

## INDE ET PERSE.

H. Kern. — Geschiedenis van het Buddhism in Indië. Haarlem, H. D. Tjeenk Willink, 1882 (VIII, 452 p. 8). 4 fl. 50

H. Kern. — Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Autor. Uebersetzung v. H. Jacobi. I Band, 1 Theil. Leipzig, O. Schulze, 1882 (VIII, 356 p. 8). 4 m. 50

A. Bastian. — Der Buddhismus in seiner Psychologie. Berlin, Dümmler's Verlag, 1882 (XXII, 366 p. 8). 7 m. 50

A'charya. — The Sarva-Darsana-Samgraha, or review of the different systems of Hindu philosophy. Translated by E. B. Cowell and A. E. Gough. London, Trübner, 1882 (270 p. 8). 10 s. 6 d.

## GRÈCE ET ITALIE.

A. Bouché-Leclercq. — Histoire de la divination dans l'antiquité, t. IV. Paris, Leroux, 1882 (410 p. 8). 10 fr.

F. A. Voigt. — Beitræge zur Mythologie des Ares und der Athena. Dissertation, Leipzig, 1882 (89 p. 8).

*L'Éditeur-Gérant,*
Ernest LEROUX.

Digitized by Google

# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME CINQUIÈME

### ARTICLES DE FOND


| | PAGES |
|---|---|
| La Magie chez les Finnois (second article), par M. Eug. Beauvois. | 1 |
| Les plus anciens sanctuaires des Israélites, par M. Maurice Vernes | 22 |
| Histoire du bouddhisme dans l'Inde (second et troisième articles), par M. H. Kern | 49 et 145 |
| De l'histoire et de l'état présent des études zoroastriennes ou mazdéennes particulièrement en France, par M. Léon Feer. | 289 |
| Etudes sur Philon d'Alexandrie (premier article), par M. Michel Nicolas | 318 |


### BULLETINS CRITIQUES


| | |
|---|---|
| La religion de l'Égypte ancienne, par M. G. Maspero | 89 |
| Les religions de l'Inde, par M. A. Barth | 104 et 227 |
| La religion assyro-babylonienne (la question suméro-accadienne), par M. Stanislas Guyard | 253 |
| La religion chrétienne (saint Paul), par M. Maurice Vernes | 340 |


### MÉLANGES


| | |
|---|---|
| La foi en la rédemption et au médiateur dans les principales religions (suite et fin) | 123 et 380 |
| La légende d'Adam chez les Musulmans, par M. Decourdemanche | 371 |


Digitized by Google

## DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES


| | PAGES |
|---|---|
| I. Académie des inscriptions et belles lettres | 138, 279 et 397 |
| II. Revue critique d'histoire et de littérature | 140, 280 et 401 |
| III. Journal asiatique | 281 et 403 |
| IV. Revue des études juives | 281 et 403 |
| V. Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie | 281 et 404 |
| VI. Revue historique | 281 et 406 |
| VII. Revue des questions historiques | 281 et 406 |
| VIII. Theologisch Tijdschrift | 281 et 406 |
| IX. Theologisch Literaturzeitung | 282 et 407 |
| X. Articles signalés dans différentes publications périodiques. | 283 et 408 |


## CHRONIQUE


| | |
|---|---|
| France | 409 |
| Danemark | 411 |
| Grande-Bretagne | 411 |
| Suisse | 411 |


## BIBLIOGRAPHIE


| | |
|---|---|
| Généralités et divers | 285 et 412 |
| Judaïsme | 285 et 413 |
| Christianisme | 286 et 413 |
| Inde et Perse | 288 et 414 |
| Grèce et Italie | 288 et 414 |


ANGERS, IMP. BURDIN ET C^ie^, RUE GARNIER.

Digitized by Google

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

## ÉCOLE DU LOUVRE

# DISCOURS D'OUVERTURE

DE MM. LES PROFESSEURS DE L'ÉCOLE DU LOUVRE

COURS DE LANGUE DÉMOTIQUE, par M. Eug. REVILLOUT.
COURS D'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNE, par M. P. PIERRET.
COURS DE DROIT ÉGYPTIEN, par M. Eug. RÉVILLOUT.
COURS D'ÉPIGRAPHIE SÉMITIQUE, par M. LEDRAIN.
COURS D'ARCHÉOLOGIE ASSYRIENNE, par M. LEDRAIN.
COURS D'ARCHÉOLOGIE NATIONALE, par M. Al. BERTRAND, membre de l'Institut.

**Un volume in-8, illustré . . . . . 5 fr.**

# ANNUAIRE

## DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON

FASCICULE PREMIER : SCIENCES HISTORIQUES

BERLIOUX. Les Atlantes. Histoire de l'Atlas primitif et introduction à l'Histoire de l'Europe.
BAYET. L'élection de Léon III et la révolte des Romains en 799.
CLÉDAT. La Chronique de Salimbene. — I. Le Manuscrit.

**Un volume in-8. . . . . 5 fr.**

# LES NORMANDS EN ITALIE

**Depuis les premières invasions jusqu'à l'avènement de Saint Grégoire**

**(859-862, 1016-1073)**

PAR O. DELARC

**Un beau volume in-8 de 600 pages . . . 12 fr.**

# DIARIUM BURCHARDI

SEU RERUM URBANARUM COMMENTARII (1483-1506)

Journal de Burchard, maître des cérémonies de la Chapelle papale sous Innocent VIII, Alexandre VI, Pie III et Jules II. Texte latin publié intégralement, pour la première fois, d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Florence, avec introduction, notes, appendices, tables et index.

**Par L. THUASNE**

Tome premier, grand in-8 de 600 pages . . . . . 20

L'OUVRAGE FORMERA 3 VOLUMES

LAVAL, IMP. ET STÉR. E. JAMIN, QUAI D'AVESNIÈRES, 49.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google